قضايا سلفية

بين الغزالي وابن تيمية

الدكتور
محمد بنيعيش



قضايا سلفية

بين

الغزالي و ابن تيمية

الدكتور

محمد بنيعيش

كلية أصول الدين – جامعة القرويين

المغرب



دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

بنيميش محمد ،

قضايا سلفية بين الغزالي وابن تيمية / محمد بنيميش

القاهرة ، دار غراب للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٨.

١٧٢ص ، ١٧×٢٤سم

تدمك ٠٠٨ ٩٧٨٩٧٧٦٣٢٤

الثقافة الإسلامية

أ- العنوان ٢١٤

رقم الإيداع / ١٩٥٨٢ / ٢٠٠٨



دار غراب للنشر و التوزيع

القاهرة - مدينة نصر - ٢٨ شارع الدكتور حسن إبراهيم حسن

متفرع من شارع مكرم عبيد

تليفون: ٢٢٧٤١٧٣٨

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على مولانا رسوَل الله وآله وصحبه

من المنهجية العلمية وضرورة التدرج المعرفي قبل تفصيل مراحل البحث وتشعيبه أن يجيب الكاتب كتوقع موضوعي قارئ كتابه عما يمكن أن يجول بخاطره من تساؤلات حول أسباب اختيار موضوعه وغايته عند فتح أول باب منه.

لكنه في حالة تأخر الجواب قد يذهب التخمين بالبعض إلى اعتبار هذا الموضوع وخاصة تحت عنوان "سلفية المنهج والمعرفة بين الغزالي وابن تيمية " مجرد نزعة فكرية تراثية، تسعى إلى الاستئناس بالماضي وسرده باستعراض أعلامه و تجميع إنتاجهم في منظومة تاريخية منفصلة عن بعضها، أو فكرية متعارضة فيما بينها، ليس وراء ذلك من هدف سوى توسيع آفاق مادة للتخصص الدراسي والبحث التراثي الفكري والنظري المحض.

غير أن هذا التخمين قد يعترضه سؤال يفرضه الموضوع نفسه من خلال عنوانه، وهو لماذا هذه المقابلة العصيبة بين الغزالي وابن تيمية وليس بين الغزالي وابن حزم أو بين ابن تيمية وابن رشد، أو بين ابن عربي وابن تيمية...

إن طرح هذه المقابلة أو الندوة الفكرية الخاصة بين الغزالي وابن تيمية له بواعث موضوعية خارجة عن أية اعتبارات شخصية أو ميول ذاتية ومذهبية خاصة

بالرجلين، وذلك لأنه عبر الملاحظة التاريخية والمطالعة العلمية الموضوعية أمكن إدراك أنه لا يستطيع أي مفكر أو عالم أن يستقل بفكره الخاص به استقلالا كليا يجعل منه بطل التاريخ الذي ينصبه فريد عصره وزمانه وحبيس وقته ومكانه، لكنه مع ذلك يمكن أن يتجسد فيه واقع عصره أكثر من غيره باعتباره رائد منهج أهل زمانه ومتصدر العمل به.

على هذا، فالغزالي لم يكن يمثل شخصية ذات اتجاه علمي مستقل بمنهجه واكتشافاته المعرفية والسلوكية، كما أن نفس الحكم ينطبق على ابن تيمية، إذ أن كليهما شخص تيارا بارزا وحاضرا في الوعي الجماهيري للأمة الإسلامية.

فقد تجلى هذا التشخيص في الوصف الذي ينعت به الرجلان عند تحديد مذهبيهما، وذلك بأنهما عموما يسلبان الطابع المذهبي ويعطيان صفة قارة لكل واحد منهما تستمد جذورها من الثوابت الإسلامية التي لا تحتمل الإقصاء أو التغيير.

فالصفة الأولى تعطى للغزالي كأول تعريف لشخصيته: وهو أنه "الصوفي السني"، وبهذه الصفة لم يعد الغزالي متمذهبا، لأن التصوف بغض النظر عن وصفه كمصطلح تاريخي ليس بمذهب خاص وإنما هو حقيقة إسلامية يخضع لها كل المسلمين ويحتاجون إليها لإخلاص تعاملهم في دينهم ودنياهم بكل صفاء وطهر وحسن نية.

هذه الصفة التي علقت بالغزالي أو علق بها حسب تقدير البعض له جعلت كل مذهبياته ومعارفه تتحدد بتحديدها، فأصبح متكلما أشعريا صوفيا وفقيها شافعيا صوفيا وفيلسوفا عقلانيا صوفيا، مما يصعب معه عكس الوصف أو تغيير ترتيبه حتى لا تحدث مناقضة وصفية ولا يشمل الخاص العام.

أما بالنسبة إلى ابن تيمية فإنه سيوصف أيضا بوصف لا يمكن اعتباره مذهبا

وإنما هو واقع متطلع إليه كان قد جسده الرعيل الأول من الأمة الإسلامية في عز ظهورها ووحدة صفها وصفائها.

ولتطلع ابن تيمية بحماس إلى إعادة هذا الواقع للظهور لقب بالسلفي فغلب عليه هذا اللقب الذي كما قلنا ليس بمذهب وإنما هو واقع قد كان معيشا.

هذه الصفة التي علقت به أو علق بها على نفس الاعتبار الذي وصف به الغزالي، جعلت كل مذهبه يتحدد أيضا بتحديدها، بل إنه لم يكن له سوى مذهب فقهي عليه بنى سلفيته و ارتكزت دعواه في منحاه العقدي الحنبلي، لكنها مع ذلك قد يبقى هامشيا لطغيان مصطلح السلفية على وصف توجهه العقدي والعلمي..

عند هذه الصفات اللامذهبية التي غلبت على كل من الغزالي وابن تيمية يلتقي الرجلان على نقطة تكاملية بين سلفية المعرفة الذوقية وسلفية الواقع المرحلي، أو بعبارة أخرى بين سلفية الباطن وسلفية الظاهر.

إذ الأول يركز بالدرجة الأولى على تصحيح السلوك الباطني وتصفيته لموافقة واقع السلف الصالح؛ وهذا تيار الغزالي ومن في صفه، والآخر يعتمد بالدرجة الأولى على تقليد الظاهر ومحاسبته لموافقة معرفة ذلك السلف نفسه.

فهنا يتجلي الفرق المتقارب بين الرجلين مما يصعب فصل مُنهجيهما عن الآخر، لأنه يخضع إلى منهج واحد هو المنهج الإسلامي الشامل لكليهما دون تناقض.

فالغزالي بعد اعتبازه فقيها وأصوليا ومتكلما وفيلسوفا يعتمد المنهج الصوفي الذوقي في نهاية مطافه العلمي، لأنه يقتضي التدرج المعرفي والسلوكي للوصول إلى مستوى قريب من مستوى السلف الصالح، مخترقا بذلك حدود الزمان والمكان، وهذا يعطي له المرحلية في تطبيقاته والاستمرارية والاستقرار في منهجه وضرورته، لأن الصوفي ابن وقته، ولهذا فهو مستعد لقبول التجديد والتطور في

حدود تحقيق سلفية المعرفة بحسب استعداده وظروفه وأحواله، وهذا ما يقتضيه مصطلح الذوق الذي يعني:"**تكوين الإنسان المناسب لوضعه في المكان المناسب وبالطريقة المناسبة وبحسب الزمن المناسب**".

أما ابن تيمية فهو يعتمد المنهج الفقهي الاستنباطي من الظواهر النصية بالدرجة الأولى، لتقليد ظاهر السلف الصالح، وبهذا الأسلوب فقد لا يستطيع أن يخترق الزمان والتاريخ وإنما يستحضره بالخيال والتفسير اللغوي العادي للنص الإسلامي، الذي هو في بنيته وأبعاده فوق اللغة العادية ومواضعاتها.

لهذا فمنهج ابن تيمية بهذا الأسلوب مرحلي في تطبيقاته لكنه قار في ضرورته والتطلع إليه من حيث هو واقع نموذجي يقتدى به.

أمام هذا الاختلاف الشكلي حول الأولوية في التطبيق المنهجي بين الغزالي وابن تيمية، سواء باعتبار مذهبهما العلمي الأولي التكويني أو باعتبار توجههما المنهجي العام الغالب عليهما، وجد تياران في العالم الإسلامي، ظهرا على شكل جماعي قد كانا قبل مرحلة الغزالي وابن تيمية لكنهما تحددا أكثر بعدهما وامتدا عبر التاريخ، مرة يتقاربان إلى حد الامتزاج ومرة يتنافران إلى حد الارتجاج.

غير أن الملاحظ هو أنه كلما تقدم الزمن إلا وتباعد التواصل بينهما، كما أن سبب هذا التباعد في أغلبه كان ناتجا عن كثرة الاعتراضات والفرض المذهبي الذي يمارسه مدعو السلفية المرحلية، كامتداد للتيار الذي مثل أوجه ابن تيمية.

حتى إن الأمر قد وصل بالبعض منهم إلى قطع الاتصال منهجيا بمؤسسي الاتجاه السلفي المرحلي، إلى غاية التعارض مع مبادئهم تعارض إسقاط وإفراط.

بينما يلاحظ على تيار الغزالي ومن في صفه، سواء في وصفه الفقهي أو الكلامي أو الصوفي، الالتزام بالحوار البناء والتواصل مع كل الفئات الإسلامية.

بحيث أن الخلف لهذا التيار مازال يكن احتراما لسلفه ويتبنى أفكارهم

العلمية والذوقية على نفس مستواها الأول، ويدافع عنها بدون تعصب أو عقدة نقص أو تشنج وما إلى ذلك.

هذا ما يؤكد - كما سنرى عند المقاربة أو المقارنة- أن التيار الذي مثله الغزالي هو تيار معرفي شامل، بينما الذي عبر عنه ابن تيمية ومن في صفه هو تيار مرحلي وحركي تاريخي.

على هذا يطرح السؤال بإلحاح حول: أي التيارين أولى بالحضور المتواصل:هل المعرفي الذوقي الذي يضع الأمور في مكانها المناسب، أم التيار التاريخي المرحلي الذي فرضه واقع ظرفي معين أم أن كلا التيارين متكاملان يحتاج أحدهما إلى الآخر أكثر من احتياج الآخر إليه، بل أحدهما يكون المحرك والآخر يكون الهيكل... ؟

هذا الكتاب يحاول بأسلوب بسيط وعلمي أن يجيب على شكل مقارنة علمية وخالية من التعصب على التساؤلات العصيبة التي يفرضها واقعنا المعاصر والمستقبلي أيضا حول حدود الموضوعية والذاتية في تحديد مفهوم السلفية والمنهج العلمي السليم للتعامل مع المعرفة ومع الذات والآخر، لعله يفيد في فتح الحوار بين المسلمين بكل طوائفهم وتوحيد صفهم على مستوى الظاهر والباطن، بالجمع بين سلفية المعرفة وسلفية الواقع.

هذا، ولقد تحملت تعبا كثيرا في جمع مواد هذا البحث المتواضع ليس بسبب ندرتها ولكن على العكس من ذلك، أي بسبب تراكم المادة علي؛ الشيء الذي جعلني أحتار حول أية مادة أولى بالانتقاء لكي أجعل منها موضوعا مستقلا له صبغته الخاصة به، الأمر الذي حدا بي إلى جمع النصوص الكثيرة والموازنة بينها علني آختار أولاها إيصالا إلى الهدف وأسلمها تأدية لوظيفتها نحو الموضوع المخصص للدراسة.

ولا يفوتني بهذه المناسبة أن أشكر أساتذتي الذين كان لهم الفضل في تحميسي إلى اختيار هذا الموضوع وخاصة الدكتور **هشام سلطان الفلسطيني**- جازاه الله عني خيرا- الذي راجع معي عناصره واقترح علي بعض آرائه نحوه، كما لا يفوتني أن أنوه وأشكر عرفانا بالجميل والدي وأستاذي الدكتور **محمد بن أحمد بنيعيش**-أطال الله عمره ومتعه بصحة جيدة- الذي ساهم بقسط وافر في تنقيح الموضوع ومراجعة أفكاره وتراكيبه، فجزاه الله عني خيرا والدا وأستاذا مرشدا.

كما أخصص بالشكر والعرفان بالجميل أستاذي وشيخي في عالم المعرفة الذوقية والسلوكية، شيخ الطريقة القادرية البودشيشية:**سيدي حمزة القادري بودشيش،** أمده الله بمعارفه وأطال عمره وحفظ صحته، ذخرا ونصيحة صادقة لهذه الأمة.

ولقد استقر رأيي على عنونة و تحديد عناصر هذا البحث المتواضع في التالي:

"قضايا سلفية بين الغزالي وابن تيمية"

الفصل الأول:الجوانب النفسية والعلمية من شخصية الغزالي وابن تيمية

الفصل الثاني:السلفية الموضوعية بين التأويل والانتقاد

الفصل الثالث:علم الكلام والتصوف بين سلفية المواقف والتعرف

خاتمة

والله مؤلف القلوب ومنور الألباب.

الدكتور محمد بنيعيش

وجدة - المغرب

الفصل الأول

الجوانب النفسية والعلمية
من شخصية الغزالي وابن تيمية

المبحث الأول

المؤثرات الروحية والبيئية على توجهات الشخصية

أولا: الغزالي الصوفي بين التعريف والتأريخ

أ) الرمزية الأصولية في النسب والولادة

قبل التعرض إلى ذكر الولادة لابد أن نعرف من هذا المولود، وإن كانت تسميته في الواقع قد أتت بعد ولادته، لكن من باب التأريخ ينبغي التعريف بالاسم والنسب أولا، وهو:

محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي توالت كلمة محمد كتعبير عن تشبث العائلة بمحبة الرسول صلى الله عليه وسلم في سلسلة اسمه ونسبه حتى نظم على إثرها شعر نصه:

لمحمد بن محمد بن محمد

فضل على العلماء بالتمكين

ولد في الطبران من ناحية طوس سنة ٤٥٧هـ، ويروي المؤرخون أن أباه كان من الفقراء الذين يغلب عليهم الصلاح والعفاف والأكل من كسب اليد بالعمل في غزل الصوف، ومن هنا جاء لقب الغزالي في الغالب.

كما يروون أيضا عن أب الرجل محل البحث، أنه كان يحب العلم ومجالسة أهل الفقه والاجتهاد في خدمتهم وإنفاق وقته في الاستماع إلى دروسهم، مما حرك في نفسه الشق للحاق بهم.

وإذ أنه استشعر فوات الوقت عليه، فقد كان يتضرع إلى الله سبحانه وتعالى أن يرزقه ولدا - كما يقول المترجمون للغزالي- يكون في مستوى هؤلاء العلماء،

وبالخصوص واعظا.

فقد ذكر السبكي في كتابه طبقات الشافعية هذه المسألة ما نصه: "فاستجاب الله دعوته " ثم ذكر بعد ذلك أنه قد رزقه ابنين، الأول سماه: محمد والأخر أحمد[1].

فعلى ذكر المقتطف من النص السابق أريد أن أشير إلى أن مطلوب والد الغزالي قد استجيب على ضعف المراد، إذ أنه تجسد في أحمد أكثر منه في محمد، وذلك لأن ميزة الوعظ كانت من نصيب أحمد، أما محمد -وهو أبوحامد الغزالي- فلم يقنع بالوعظ، بل إنه حاول التملص من نعته، كما ذكره بالحرف في مقالات له بحجة عدم أهليته لوعظ الناس مع تقصيره في وعظ نفسه، وهذا من باب التواضع على ما أرى[2].

ب) النشأة وإشارة الفقر والتجرد:

لم يحظ الغزالي بحنان والده مدة طويلة إذ وافاه الأجل وهو ما زال في عهد الصبا المبكر، ولما حضرت أباه الوفاة أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له من المتصوفة لكفالتهما.

وقد وفى هذا الرجل بالوصية خير وفاء، فالتزم بتعليمهما، إلا أن الظروف المادية حالت بينه وبين هذا الالتزام، إذ نفق ما كان خلفه له أبوهما وصية للنفقة عليهما في التعليم وضرورة المعاش، فنصحهما باللجوء إلى مدرسة توقف عليها الأرزاق ويعيش منها طلبة العلم المتفرغون له[3].

ولقد استرعى انتباهي نص أورده السبكي في طبقاته حول الموارد المالية عند

---

١ ابن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية الكبرى بمصر ط١ج٤ص١٠٢

٢ نفس المصدر ج٤ص١١٢

٣ نفس ج٤ص١٠٢

الغزالي يقول فيه:" كان له إرث يقوم بكفايته ونفقته على أهله وأولاده، وقد عرضت عليه أموال فرفضها واكتفى بالنزر القليل الذي يصون كرامته ولا يحتاج معه إلى نيل شيء من غيره"[1].

فالشطر الأخير من النص لا يحتمل أي تعارض بينه وبين ما ذكر من نفاق الزاد الذي تركه له والده عند ذلك الصوفي، لأنه يحتمل أن يكون الغزالي قد كسب أملاكه من خلال وظائفه الرسمية بالمدرسة النظامية ببغداد وذلك طبعا قبل تصوفه، وإن كان بنفسه قد صرح في إحدى رسائله أنه لا يملك ضيعة ببغداد إلا ضيعة واحدة كانت له بطوس وذلك بعد ابتعاده عن دار الخلافة.

لكن الشطر الأول من النص الذي يشير إلى أن الغزالي كان له إرث يقوم بكفالته لما يوحي بنوع من التعارض في التأريخ المالي له.

وللخروج من هذا الالتباس، يكون من الضروري معرفة ما المقصود من الإرث، هل هو التركة الموروثة عن ميت أم أنه موروث الجد العملي أو الكسب الشخصي؟وهذا ما لم يتبين وضوحه في الكتب المؤرخة لهذا الموضوع، وإن كان ليس بمهم البحث مدققا في هذه المسائل ولكنه من باب الترويض الفكري فقط.

٢) الحالة الاجتماعية والسياسية في عصره

أما عن الحالة التي صبغت عصره سياسيا واجتماعيا وثقافيا فمنها ما يحكى عنها كتاريخ، ومنها ما يحكيه الغزالي بنفسه عن واقعه وأهل زمانه.

وحيث أن ابن تيمية يعتبر عند بعض الكتاب من المؤرخين الممتازين في وثاقة نقولهم[2]، أورد نصا له في هذا الموضوع يصف الحالة التي وافقت وجود الغزالي على الساحة التاريخية، بقوله "وكانت الرافضة والقرامطة علماؤها وأمراؤها قد

---

١ نفس ج٤ص١١٢.

٢ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف مصر، ط٧ج٢ص٢٧٨-٢٩٢

استظهرت في أوائل الدولة السلجوقية، حتى غلبت على الشام والعراق، وأخرجت الخليفة القائم ببغداد إلى تكريت، وحبسوه بها في فتنة البساسري المشهورة، فجاءت بعد ذلك السلجوقية حتى هزموهم، وفتحوا الشام والعراق و قهروهم بخراسان وحجروهم بمصر، وكان في وقتهم من الوزراء مثل نظام الملك، ومن العلماء مثل **أبي المعالي الجويني** فصاروا بما يقيمونه من السنة ويردونه من بدعة هؤلاء ونحوهم لهم من المكانة عند الأمة بحسب ذلك"[1].

فهذا يصور لنا الاضطرابات الاجتماعية التي سادت جو البيئة العامة في زمن الغزالي، والتي إن لم يكن قد عايشها مباشرة فقد لامس مخلفاتها عن قرب عهد بها.

فالمرحلة مطبوعة بمناوشات وصراعات داخلية تكاد تهد كيان الدولة وانتظام المجتمع بصفة عامة، وكان هذا طبيعيا أن يحدث تخلخلا في الأوساط الاجتماعية والثقافية وفي مجال المعتقدات العامة.

إذ رغم وجود السلطة وسيطرتها على الانتظام العام فإنها لا تستطيع أن تسيطر على المعتقدات العامة، بل حتى على الخلايا المناهضة سياسيا والتي تعمل في الخفاء، خاصة وأن قرب المعاصرة لأية رجة لابد وأن تترك أثرها في النفوس ولا تمحي إلا بعد مرور زمن طويل، ووقوع تطهير منتظم عن طريق شتى الوسائل للمحافظة على الاستقرار العام.

هذا ولقد كانت علاقة الغزالي في بداية حياته مرتبطة بأهل العلم قبل أن تكون بأهل السياسة، إذ أنه تتلمذ على يد إمام الحرمين الجويني الذي كان له دور كبير في إثارة انتباه الساسة إلى شخصيته وذلك من خلال ما وصلهم عنه من تفوق علمي وقوة على الجدل والمناظرة، بل على التصنيف في مقتبل حياته العلمية.

---

١ ابن تيمية: مجموع فتاوى، كتاب مفصل الاعتقاد مكتبة المعارف الرباط ج٤ص١٨

بعد وفاة الجويني خرج الغزالي من نيسابور إلى العسكر، ولقي هنالك الوزير: نظام الملك. حيث شرع في تنظيم مجالس علمية للمناظرة والجدل وذلك بحضور الغزالي ومشاهير العلماء آنذاك، مما سبب له تعارفا وثيقا مع كثير من وجهاء البلد. الشيء الذي ساهم في إبراز شخصيته حتى فوض إليه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد من سنة ٤٨٤ إلى سنة ٤٨٨هـ[١].

من هنا سيصل إلى درجة مرموقة لا ينازع فيها على عهد الدولة السلجوقية وخاصة في وظيفة التعليم، إلى آن طرأ عليه تحول مهم في سلوكه الداخلي وتصوره بعد بحث علمي صاحب كل أطوار حياته، الشيء الذي وجهه إلى النظر في حاله حيث يقول:"ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها هو الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أني على شفا جرف هار وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال، فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما وآحل العزم يوما وأقدم فيه رجلا وأؤخر أخرى...

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة، قريبا من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وآربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار"[٢].

حصل هذا في وقت كانت علاقة الغزالي بالسياسة لم تعد تقتصر على المستوى الوزاري، وإنما تخطتها إلى دار الخلافة، وبالأخص الخليفة المستظهر بالله، الذي طلب منه أن يؤلف كتابا في الرد على الباطنية[٣] التي كانت موجودة بكثرة في عصره، حتى إنه سمى الكتاب على اسم الخليفة نظرا لوثاقة العلاقة بينهما.

---

١ السبكي: طبقات ج٤ص١٠

٢ أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي مصر ص٤٦-٤٧

٣ نفس ص٣٤

هذه الصلة كادت أن تحول بينه ومبتغاه، نظرا لإلحاح الخليفة على ملازمته له، لكنه سيتحايل للتحلل من هذه الروابط، وسيخرج على عجل من بغداد.

فكان عاديا أن تحدث هذه السرعة في مغادرته دار الخلافة ودون سبب ظاهر يذكر، بعض التساؤلات حولها، وكان لابد عليه أن يستدرك هذا الموقف بطمأنة الآراء المتضاربة حول وضعيته، نتركه يحكي لنا ما وقع:

".. وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام ء حذرا أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المقام بالشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبدا واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سببا دينيا، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين، وكان ذلك مبلغهم من العلم، ثم ارتبك الناس في الاستنباط وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة، وأما من قرب من الولاة وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي والانكباب علي وإعراضي عنهم وعن الالتفات إلى قولهم فيقولون هذا أمر سماوي وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلماء، ففارقت بغداد..."[1].

هكذا كان حال الغزالي وعلاقته بالساسة، وهكذا كان وعيه بأهل زمانه وما يروج بداخلهم من تأويلات للأحداث، فيما أثار انتباهي من جملة هذا التصريح فقرته التالية: "ثم ارتبك الناس في الاستنباط، وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان من جهة الولاة"، فوجدت نفس الأطروحة تتكرر وتبرز كأنها معلمة جديدة في ميدان الفكر، حتى ارتبكت الاستنباطات ليس على بعدها من العراق ولكن على منآها الزمني والتصوري للأحداث.

---

١ نفس ص٤٨

فصار مرة يقال أن تحايله في الخروج من بغداد بالتظاهر بالسفر إلى مكة للحج، ليس له إلا تفسير واحد وهو أن أزمته كانت في الحقيقة آزمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها، وتحره منها. يعني تبني مذهب الباطنية !.

كما أن هناك من يفسر خروجه من بغداد، بأنه كان خائفا على نفسه لأن كتابته ضد الباطنية: "لم تنل الرضا من الخليفة، إذ أنها كانت أقرب إلى تأييد الباطنية من الهجوم عليهم"[1].

فالنص الذي أوردته عنه فيه الكفاية للأجوبة عن كل هذه التخيلات حول سبب خروجه من بغداد.

للتذكير! فإن الغزالي قد عاد بعد رحلته ولم تعد معه نظرية في تأييد الباطنية، بل كان موقفه الأول والأخير هو بيان تهافتهم و توهمهم وضلالاتهم كما فعل ذلك مع الفلاسفة أيضا، وكتاب **المنقذ من الضلال** يعتبر من آخر ما ألفه كتصريح عن موقفه نحو أصناف الطالبين، وبيان آخر مذهب تبناه في حياته.

هذا وإن علاقته بالسياسيين لم تنقطع بل استمر إلحاح الوزراء والسلاطين على دعوته إلى المساهمة في التدريس بالمدرسة النظامية، ولم يكن هناك خوف أبدا.

فهذه رسالته يرد فيها على أحد الوزراء (وهو نظام الدين بتاريخ ٥٠٤هـ الذي كاتبه بهذا الشأن، عنوانها: "**جواب الإمام الغزالي لرسالة الفوق**"

"... فلنعد إلى حديث مدرسة بغداد وعذر التقاعد عن امتثال إشارة صدر الوزارة، والعذر إنه لا يتيسر مفارقة الوطن إلا في طلب زيادة الدنيا. أما زيادة الدنيا والإقبال لطلبها "بحمد الله تعالى" قد تخلص القلب منهما، فلو أتوا ببغداد إلى طوس بدون أتعاب، و هيئ للغزالي الملك والمملكة صافية مسلمة، لم يكن

---

[1] محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، ١تكوين ألعقل العربي دار الطليعة ١٩٨٥ ط٢ص٢٨٦

مني أي حركة ولا التفات قلب إليها، فإذا التفت القلب إليها كان ذلك من مصيبة ضعف الإيمان، لأن من نتائجه الالتفات إلى الدنيا، فينغص الوقت ويذهب بالحزم والتقوى في جميع الأمور"[1].

هذا الجواب كان في فتره لم يعد فيها قرب أو وجود للخليفة "**المستظهر بالله**" الذي قيل أن الغزالي كان له تعارض معه في وجهة النظر حول مذهب الباطنية.

فلو كان الادعاء سليما لأسرع إلى تقلد المنصب الذي عرض عليه لبث آرائه في أوساط الطلبة كما يفعل بعض الانتهازيين لكراسي العلم ! بل إنه يرد على السلطان سنجر في رسالة وجهها إليه يقول فيها:

"اعلم أن هذا الداعي قضى ثلاثا وخمسين سنة من العمر وغاص أربعين سنة في بحور علوم الدين حتى وصل إلى مكانة مرموقة فصعب على أكثر الناس فهم كلامه، وقضى عشرين سنة في أيام السلطان الشهيد، ورأى منه في أصفهان وبغداد كثيرا من العطف والإقبال، وكان عدة مرات رسولا بين السلطان وأمير المؤمنين في المهمة، وصنف في العلوم الدينية ما يقرب من سبعين كتابا، فرأى الدنيا على ما هي عليه وتركها كلا وأقام مدة في بيت المقدس وعاهد عند مشهد إبراهيم الخليل صلوات الله عليه أن لا يذهب لأي سلطان، ولا يأخذ مال سلطان ولا يناظر ولا يتعصب، وقد وفى بهذا العهد مدة اثنتي عشرة سنة، وقد عذره أمير المؤمنين وجميع السلاطين"[2].

ففي هذا النص يظهر لنا قراره النهائي نحو السياسة والسياسيين ويصور لنا مدى الروابط المتينة التي كانت تصله بهم، ثم بعد ذلك انفصل عنهم نهائيا من غير مطمع في عودة اتصاله بهم، لغاية أن أدى به الحال إلى رفض أوامر السلطان.

لكنه في فترة معينة كان المجتمع الذي يعايشه قد بلغ مستوى كبيرا من

---

١ الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي: ترجمة الدكتور نور الدين آل علي، الدار التونسية للنشر١٩٧٢ص٣٤٤

٢ نفس ص٣٤

الانحلال والتخلف وشعر عقلاء البلد بخطر الوضع فلم يجدوا غير الغزالي ممن يستطيع أن يقوم بمهمة إصلاح مثل هذه الأوضاع.

لكنه نظرا للعهد الذي كان قد عاهد الله عليه عند مشهد الخليل إبراهيم عليه السلام- كما رأينا في النص السابق - فإنه حاول الرفض لهذه المطالب، وبعد مشاورات كثيرة لأصحاب القلوب والمشاهدات وما أيد ذلك من منامات رآها عنه بعض الصالحين - كما يذكر ذلك عن نفسه[1]- فقد صمم العزم على النهوض بالدعوة إلى الإصلاح.

فانتقل إلى نيسابور سنة ٤٩٩هـ ١١٠٦م، بحيث لم تستغرق عمليته الإصلاحية تلك أكثر من سنة، ثم قفل بعد ذلك راجعا إلى مدينة طوس حيث البؤس والفقر والظلم الاجتماعي الذي أصابه بنفسه...

فلقد رسم هذه الحالة في رسالته إلى سنجر السلجوقي، وتمثل شطرا كبيرا من الرسالة التي ذكرت سابقا.

وفي طوس كان محط أسفاره الأخيرة، كما يروي لنا ابن خلكان أنه: "عاد إلى بيته في وطنه واتّخذ خانقاه للصوفية ومدرسته للمشتغلين بالعلم في جواره، ووزع آوقاته على وظائف الخير مَن ختم القرآن ومجالسة أهل القلوب والقعود للتدريس إلى أن انتقل إلى ربه.

ورثاه الأديب **أبو المظفر الأبيوردي** الشاعر المشهور بأبيات مطلعها:

مضى وأعظم مفقود فأت به

من لا نظير له في الناس يخلفه

ودفن بالطابران -وهي قصبة طوس- رحمه الله تعالى[2]، وقد كانت وفاته سنة٥٠٥هـ.

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٦٢-٦٤

٢ ابن خلكان: وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ، دار بيروت ج٤ص٢١٨

ثانيا: ابن تيمية الحنبلي بين التعريف والتأريخ

١) النشأة في ظل الفتاوى والتمذهب

أ) نسب ابن تيمية والألقاب المعيارية.

يترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ، فيقول: "...هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن المفتي شهاب الدين عبد الحليم بن الإمام المجتهد شيخ الإسلام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن القاسم الحرّاني أحد الأعلام.

بحيث يلاحظ على سلسلة نسبه طغيان الألقاب الوصفية ذات الدلالات الدينية كإضافة إلى الاسم الأصلي الذي سجل عليه، وذلك بربط كل شخص بوصف ديني يرمز إلى دعوى الأصالة والرجوع إلى منهج السلف كفأل أو استئناس...

ولد في ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة[1]، ثم انتقل أبوه به وبأخويه إلى دمشق سنة ٦٦٧هـ عند اجتياح التتار للعالم الإسلامي بالشرق[2].

ب) النشأة الفقهية ورمزية الظهور والحضور

في مدينة دمشق نشأ المترجم له واستقرت حياته فدرس العلوم الدينية ابتداء بالكتاب حتى وصل إلى المدارس المختصة.

وعاش تحت حضن والده إلى غاية سن الواحدة والعشرين من عمره، حيث كان قد بلغ أشده وتأهل للفتوى وتقلد المناصب العلمية.

عند هذه النبذة من نشأته أقف هنيهة لأنقر على بعض ملامح الاختلافات بينه و الغزالي، إذ بغض النظر عن الموقع الجغرافي الذي وجد فيه كل من الرجلين

---

١ الذهبي: تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، ج٤ص١٤٩٦

٢ ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج٦ص٨٠

سأسلط الضوء على الظروف العائلية التي نشأ في أحضانها.

فنشأة الغزالي كما مر بنا كانت في بيئة فقيرة لا صيت لها ولا علم عندها، إلا ما كان يكتسبه والده عن طريق مجالسة العلماء و خدمتهم.

أما ابن تيمية فقد نشأ في بيئة تتميز بالعلم والوجاهة في المجتمع، في حين أن نسبه قد جمع جملة من الألقاب العلمية مابين الإفتاء والاجتهاد...الخ.

ثم إن نشأة الغزالي في حضن والده لم تعمر طويلا حتى حال بينهما هازم اللذات، فانتقلت حضانته من فقير إلى آخر حسا ومعنى، وهو ذلك الصوفي الذي كلفه والده بالوصاية عليه وعلى أخيه كما مر بنا.

أما ابن تيمية فقد وصل سن الرشد والبلوغ وهو مازال تحت رعاية والده، كما كان قد تأهل للتدريس والفتوى وهو في صدر شبابه قبل أن يتم العشرين من عمره، ثم قام بوظائف أبيه العلمية بعد وفاته[1].

فالمقصود من هذا التدخل السريع، ليس لبيان أوجه الالتقاء و الافتراق بين ترجمتهما فقط، وإنما هو محاولة لتكوين فكرة عن دور البيئة في تكوين الرجال، وما هي القوانين التي تتحكم في النبوغ لدى بعضهم دون البعض.

فهل هي قوانين تنبعث من الداخل أم أنها خارجية محضة تخضع لعوامل مادية أو اجتماعية وسياسية... ؟.

مبدئيا أظن أنه قد أجيب ضمنا عن هذا التساؤل عند مناقشة أوجه الالتقاء بين النشأتين القريبة العهد بنا، كما يمكن لي القول بأن اختلاف بيئة النشوء ليس بالعامل الحاسم في إظهار الأشخاص على مسرح التاريخ.

---

١ الداودي: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة شارع الجمهورية بعابدين ط١-١٣٩٢-١٩٧٢ص٤٦-٤٧

بحيث سيبرز لنا آن فقر الغزالي أو يسر ابن تيمية لم يكونا العامل الرئيسي في ظهورهما على الساحة التاريخية.

٢) المجتمع والتتار وحماية الديار

آهم حدث يمكن تسجيله حول البيئة العامة التي عاش فيها ابن تيمية بدمشق هو تعرض المنطقة إلى هجوم التتار آنذاك مما كان يسبب عدم الاستقرار لدى المجتمع.

وكيف يوجد هذا الاستقرار وقد دهمت بغداد ووصل الأعداء إلى منطقة الشام وخاصة حمص وبعلبك، حيث عاثوا في تلك الأراضي بشتى أنواع الإفساد والتخريب، مما سبب للناس الاضطراب والتطلع إلى القيادة الشجاعة التي تحول دون هذا التيار الجارف من الأمواج البشرية الغازية؟.

في هذا الوقت كان ابن تيمية مفتيا وعالم أهل بلده[١]، وطبيعي في مثل هذه الشدائد أن يحدث تكتل واتحاد للكلمة بين أهل العلم والسياسة، بل إن السياسة تكون أحوج إلى العلماء للعمل على استنفار الناس للجهاد وإصدار الفتاوى التي تجعل العامة على بينة من العمل الذي سيقدمون عليه، حتى تتوحد الإرادة الفردية بالدرجة الأولى ثم الإرادة الجماعية لكي تجابه العدو.

فهذا الذي قد حصل فعلا ا كما يقول ابن كثير في كتابه "البداية والنهاية":

"فاجتمع الأمراء يوم الأحد المذكور بالميدان، وتحالفوا على لقاء العدو وشجعوا أنفسهم، ونودي في البلدان أن لا يرحل أحد منه فسكن الناس وجلس القضاة بالجامع وحلفوا جماعة من الفقهاء والعامة على القتال، وتوجه الشيخ تقي الدين ابن تيمية إلى العسكر الواصل من حماة فاجتمع بهم في القطيعة، فأعلمهم بما تحالف عليه الأمراء والناس من لقاء العدو.

---

١ ابن كثير: البداية والنهاية، مطبعة السعادة مصرج١٤ص٢٣

فأجابوا إلى ذلك وحلفوا معهم، وكان الشيخ تقي الدين بن تيمية يحلف للناس وللأمراء والناس إنكم في هذه الكرة منصورون، ويقول له الأمراء: قل إن شاء الله، فيقول: إن شاء الله تحقيقا لا تعليقا! وكان يتأول في ذلك أشياء من كتاب الله، منها قوله تعالى:

﴿ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ﴾.

وقد تكلم الناس في كيفية قتال هؤلاء التتر ومن أي قبيل هو، فإنهم يظهرون الإسلام وليسوا بغاة على الإمام، فإنهم لم يكونوا في طاعته ثم خالفوه. فقال الشيخ تقي الدين هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على علي ومعاوية ورأوا أنهم أحق بالأمر منهما، وهؤلاء يزعمون أنهم أحق من المسلمين ويعيبون على المسلمين ما هم متلبسون به من المعاصي والظلم وهم متلبسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة.

فتفطن العلماء والناس لذلك، وكان يقول للناس إذا رأيتموني في ذلك الجانب وعلى رأسي مصحف فاقتلوني! فتشجع الناس في قتال التتار وقويت قلوبهم ونياتهم ولله الحمد"[1].

فهذا النص يبين لنا موقع ابن تيمية الاجتماعي والسياسي والعلمي بين قومه وفيه الكفاية للتدليل على أنه كانت له مكانة اجتماعية مرموقة، وأن الظروف قد لعبت دورا هاما في توطيد دعائمها.

كيف لا! وهو قد لعب دورا كبيرا في توفير الطاقات البشرية اللازمة وتوحيدها لمجابهة العدو الداهم، والذي لا يميز بين أمراء وعامة الناس.

وكيف لا! وابن تيمية قد شارك بنفسه في موقعة شقحب التي انتصر فيها الجيش المكون من المصريين والشاميين على التتر، بل إن ندبه من قبل العسكر

---

١ نفس ج١٤ص٢٤

الشامي لاستحثاث السلطان المصري آنذاك على السير إلى الشام لمساعدتهم قد لعب دورا كبيرا في إلحاق الهزيمة بالتتر[1]، ومن ثم قوي النفوذ السياسي لركن الدين بيبرس الجانشكير بمصر، كما أنه على نفس المركبة سينتقل اسم صاحبنا بل مسكنه أيضا إليها، وهناك ستبرز شخصيته العلمية حيث سيجد المجال الخصب للإفتاء وإلقاء الدروس والتأليف.

كما أنه في نفس الوقت سيتعرض للمحنة التي تكررت عدة مرات، وانتهت بسجنه عدة مرات أيضا حيث حبس بقلعة مصر والقاهرة والإسكندرية وبقلعة دمشق مرتين[2].

فلقد كان وراء أغلب هذه الاعتقالات التي تعرض لها ابن تيمية اتهامات كان يلصقها به بعض أصحاب المذاهب المختلفة الذين كان يخالفهم الرأي ويهاجمهم[3].

فكان الرد الوحيد القابل للإيقاع به هو الضرب في عقيدته والتشكيك في سلامتها، بحيث أن مثل هذه الأحداث قد ظهرت كثيرا على مسرح التاريخ قدم بسببها للمحاكمة الكثير من العلماء من خلال الطعن في معتقدهم، وخاصة إذا كان المحاكم يعد من مشاهير العلماء وله صيت جماهيري كبير.

فقد صور لنا ابن كثير بعض مشاهد محنة ابن تيمية يقول فيها:

"وكان للشيخ تقي الدين من الفقهاء جماعة يحسدونه لتقدمه عند الدولة وانفراده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة الناس له ومحبتهم له وكثرة أتباعه وقيامه في الحق وعلمه وعمله، ثم وقع بدمشق خبط كثير وتشويش بسبب غيبة نائب السلطنة... ولما قدم نائب السلطنة ذكر له الشيخ تقي الدين ما جرى في

---

١ نفس ج١٤ص٢٥

٢ الذهبي: تذكرة الحفاظ ج٤ص١٤٩٧

٣ ابن أيبك الصفدي: الوافي بالوفيات اعتناء: إحسان عباس ج٧ص٢٢

حقه وحق أصحابه في غيبته: فتألم النائب لذلك و نادى في البلدان أن لا يتكلم أحد في العقائد ومن عاد إلى تلك حلَّ ماله ودمه ورتبت داره وحانوته، فسكنت الأمور.

ثم عقد المجلس الثالث في يوم سابع شعبان بالقصر واجتمع الجماعة على الرضا بالعقيدة المذكورة-أي العقيدة الواسطية -"[1].

فنفس المشهد كان قد مر في حياة الغزالي الذي تعمدت تأجيله إلى هذه المرحلة بغية تسليط الضوء على بعض المزايا التي امتازت بها كل من محنة الرجلين عن قرب في الاستعراض.

فالأول كانت محنته في آخر أطوار حياته وبعد ابتعاده عن الجاه والسلطان ولم يكن للحاسدين أي مطمع من وراء المس به حيث لا يرتجى أن يصفو لهم الجو لتقلد المنصب الشاغر الذي سينسحب منه صاحبه الذي كان يشغله.

فكانت الادعاءات ضده من باب الحسد العلمي فقط ولا دور للسياسة فيها من بعيد أو من قريب، بل لم تكن علاقة الغزالي بالسياسة إلا من باب النصيحة.

فقد كان في عهد الملك سنجر السلجوقي (توفي سنة ٥٢٢هـ) وكان قد سمع به وابتعاده عن الحكام وتفرغه للعلم والعبادة.

لكنه رغم هذا الانسحاب أو المغادرة الطوعية من طرفه فقد استطاع المتعضون منه أن يستحثوا السلطان على طلبه لمحاكمته بسبب ما أثاروه عنده من شبهات حول معتقده.

وفعلا ! فلقد استدعاه سنجر للحضور فأبى!لكنه في الأخير استجاب لطلبه وهيئ له محضر، فكان مما جرى فيه: أن بدأ الغزالي بعرض حاجته العامة أولا

---

١ ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٤ص٣٧

وهي استعراض للأحوال الاجتماعية والمادية المتردية التي يعاني منها أهل طوس.

ثم بعد ذلك شرع في الرد على ما اتهم به، وهي حاجته الخاصة كما اصطلح عليها في النص التالي: "وأما الحاجة الخاصة فهي أنني أعرضت عن الخلق وجلست في زاويتي اثنتي عشرة سنة، ثم ألزمني فخر الملك رحمة الله عليه للمجيء إلى نيسابور، فقلت له إن هذه الأيام لا تحتمل كلامي فإن كل من ينطق بكلمة حق في هذه الأيام تعاديه حتى الأبواب والجدران، وأنا سلمت الدنيا لأهلها.

فقال لي:وإن الملك عادل وأقوم أنا بنصرتك فاليوم انتهى الأمر إلى حد أني أسمع مقولات لو رأيتها في المنام لقلت: "أضغاث أحلام ".

فأما ما يتعلق بالعلوم العقلية فليس بعجيب إذا اعترض أحد عليها لأن في كلامي الكثير من الغرابة والعسير على الإدراك، ولكني حاضر لشرح وإثبات ما قلت لكل من كان في العالم ومن السهل علي إثبات الحجة "[1].

بعد هذه المحاكمة رجع إلى بلده محترما من طرف السلطة والعامة؛ ولم يسجن! وذلك لأنه كان واعيا جدا بأحوال أهل زمانه ومدركا كيفية مخاطبتهم من دون أن يستفز رجال السلطة أو يؤلبهم ضده، كرد فعل طبيعي من ساسة يخشون على أنظمتهم من الاهتزاز.

أما بالنسبة إلى ابن تيمية فإنه تعرض لنفس المحنة إلا أنه وقع سجينا وأوذي من طرف الولاة، رغم وجود كثير من أتباعه الذين لم يستطيعوا الاحتجاج لإخراجه من المعتقل.

هذا المآل الذي انتهت إليه محنته يمكن أن يطرح علينا تساؤلات كثيرة تدور حول نعت أو هيكل السلطة التي كانت حاكمة آنذاك: هل كانت متفتحة ومشجعة للعلماء أم أنها كانت منغلقة وصارمة في مواقفها المذهبية ؟.

---

١ الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام ص٤٢

نفس السؤال يوجه حول موقف ابن تيمية الاجتماعي:هل كان موقفا معتدلا واعيا بأهل زمانه آم أنه سلطوي يفرض نفسه بالقوة دون مراعاة للعلاجات الأولية الممهدة لتقبل الدواء بالكامل وعلى جرعات ؟.

إن الرجل لا يخلو من مصداقية في عقيدته وحسن نيته. وهذا حكم مسبق عليه أصدره عن وعى ودراسة، إلا أن الأحداث التي وقعت له تريد آن تومئ إلينا بأشياء حول تطبيقاته العملية ووجهها، مما أدى به إلى هذا المأزق الذي وقع فيه.

فحسب ما يرويه المؤرخون عنه أنه كان يقوم بدور عملي في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن هذه التحركات كانت تتم دون إذن من السلطة أو علمها، وبصورة جماعية في بعض الأحيان تستعمل أعلى درجات تغيير المنكر ألا وهو:التغيير باليد!.

ففي هذا يقول ابن كثير: " وفي بكرة يوم الجمعة المذكور، دار الشيخ تقي الدين بن تيمية رحمه الله وأصحابه على الخمارات والحانات فكسروا آنية الخمور وشققوا الظروف وأراقوا الخمور وعزروا جماعة من أهل الحانات المتخذة لهذه الفواحش؛ ففرح الناس بذلك... وفي يوم الجمعة العشرين من شوال ركب نائب الحكم عوضا عن جمال الدين آقوش الأخرم في جيش دمشق إلى جبال الجرد وكسروان، وخرج الشيخ تقي الدين بن تيمية ومعه خلق كثير من المتطوعة والحوارنة لقتال أهل تلك الناحية بسبب فساد نيتهم وكفرهم وضلالهم وما كانوا عاملوا به العساكر لما كسرهم التتر... فلما وصلوا إلى بلادهم جاء رؤساؤهم إلى الشيخ تقي الدين بن تيمية فاستتابهم وبين للكثير منهم الصواب وحصل بذلك خير كثير وانتصار كبير على أولئك المفسدين... "[1].

هذه النصوص توضح لنا كيفية تعامله مع مجتمعه آنذاك، كما تظهر لنا أنه

---

١ ابن كثير: البداية وانهاية ج١٤ص١١-١٢

قد أصبحت له الكلمة القوية التي يستطيع أن يستجمع بها الأتباع والقوى الشعبية.

من هنا، فلم لا يمكن القول بأن محنته التي تعرض لها وسجن من أجلها كانت محنة سياسية دبرها ضده أصحاب السياسة للوقيعة به قبل أن يستفحل أمره، وما القول بالمحنة ذات الطابع العقدي سوى ستار للاحتمال الأول فقط؟

مما يزيد في تدعيم هذه الفرضية هو مواقفه اتجاه بعض الأمراء وعدم مراعاة الردود النفسية التي تترتب عن الإغلاظ في إبراز التحدي للخوف بصورة اللامبالاة بالبلاء والتهديدات[1]...

إن هذه المواقف ستؤدي طبعا إلى خوف السلطة على مركزها والعمل للحد متقدم هذا التيار وسريانه في أوساط العامة، خاصة إذا كان الساسة لا يكسبون شعبية كبيرة.

لا أريد أن أسهب كثيرا في هذا الموضوع لأنه سيفضي بي إلى تشعب قد يخرجني عن الإطار المحدد في هذا الفصل، لكن على الجملة فإن ابن تيمية قد عاش في زمن مضطرب شاهده بنفسه وانخرط في أحداثه انخراطا كانت عضويته فيه بارزة آنذاك وهنا تختلف بيئته عن بيئة الغزالي.

ذلك أن حضور هذا الأخير على الساحة التاريخية كان بعد أحداث خطيرة هزت السياسة والمجتمع وتركت آثارها على السلوك الاجتماعي ومستوى التدين لدى الأفراد آنذاك، فكان عليه أن يسلك سبيلا مدققا لكي يصلح هذه الأوضاع من مخلفات هزات عميقة في الوسط العام والخاص لمعايشي تلك الفترة.

أما ابن تيمية فإنه لم يكن لديه المجال للتمنهج والتروي في الإصلاح، لأن الوقت كان لا يحتمل! ولهذا تميزت حركته بالسرعة، وطبيعي أن يكون إجهاد

---

١ نفس ج١٤ص٥٤

في حالة التسرع والصراع المحتدم، وبهذا فستكون ردود الفعل لها ميزات انفعالية ومتصلبة حسب القاعدة الفيزيائية "**الضغط يولد الانفجار**".

هذا الرأي الذي أوردته لم يكن موجها إلى الغزالي وابن تيمية بالذات، وإنما هو نظرة تخيلية تريد أن تستشف قاعدة علمية غير حتمية على كل حال في موضوع التفاعل مع البيئة العامة، رغم أن صورها كثيرة الوقوع سواء في الماضي أو في الحاضر الذي نعيشه !.

هذا وقد كانت وفاة ابن تيمية سنة ٧٧٥هـ وهو معتقل بقلعة دمشق حيث جهز هناك وأخرج إلى جامع البلد فشهده كثير من الناس يقدرون بستين ألفا.

ودفن إلى جنب أخيه شرف الدين عبد الله بمقابر الصوفية[١] !!!.

١ الذهبي: تذكرة الحفاظ ج٤ص١٤٩٧

المبحث الثاني
المرجعية السلفية للأبنية النفسية والعلمية

أولا:إشكاليات البناء النفسي بين الغزالي وابن تيمية

١) البناء النفسي ومشكلة الشك عند الغزالي

يقول عبد الغافر - وهو أحد معاصريه- يصفه: "لم تر العيون مثله لسانا وبيانا ونطقا وخاطرا وذكاء وطبعا". ويقول السبكي: "وكان رضي الله عنه شديد الذكاء سديد النظر عجيب الفطرة مفرط الإدراك قوي الحافظة بعيد الغور غواصا على المعاني الدقيقة "[1].

فيكاد هذا الوصف أن يقع عليه اتفاق كافة المؤرخين للتكوين النفسي عنده، كما قد صدر عن محبيه وعن المعتدلين في الموقف منه، بل حتى من المتشددين نوعا ما في الحكم عليه، وأذكر منهم ابن تيمية صاحب مناظرته المخصوص في هذا البحث حيث يقر له بصفة الذكاء والشغف العلمي كما يقول في بعض نصوصه:

"... وسبب ذلك أنه -أي الغزالي- كان قد علم بذكائه وصدق طلبه ما في طريقة المتكلمين والمتفلسفة من الاضطراب ء وآتاه الله إيمانا مجملا كما أخبر به نفسه... ".

ويقول أيضا يفيض في وصفه بالذكاء والفطنة ما: " وهذا أبو حامد الغزالي مع فرط ذكائه وتألهه ومعرفته بالكلم والفلسفة وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف... "[2]، خاصة إذا علمنا أن ابن تيمية هو صاحب المنازلة له في

---

١ السبكي: طبقات ج٤ص١٠٧

٢ ابن تيمية: مجموع فتاوى ج٤ كتاب مفصل الاعتقاد ص٦٤

هذا الطرح أو المناظرة.

ولقد وصلت قوة الذكاء عند الغزالي لدرجة أن اعتبرت طريقته في الاستنباطات من باب الحدسيات نظرا لموافقتها الصواب حتى إن الجويني كان عن تلامذته إذا تناظروا: "**التحقيق للحوافي والحدسيات للغزالي، والبيان للكيا**"[1].

إن صاحب هذا الذكاء المفرط، قد انتابته نوبة الشك فيما لديه من علوم كان قد ورثها عن أهله وأساتذة بلده، يحكيها لنا بصدق في كتابه المنقذ من الضلال:"...فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي:إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي[2]!.

هذا الشك الذي وصف حالته لم يكن شكا عارضا ولا اختلالا في أسلوب التفكير أو المزاج، ولم يكن شكا حقيقيا مطلقا كما هو الشأن لدى **الهلنستيين؛ كبيرون** مثلا[3]، كما أنه لم يكن شكا سوفسطائيا كالذي تصدى لنقضه **أرسطو**[4]، وإن كان قد صرح بأنه قد مر بمرحلة سوفسطائية إلا أنها كانت حالا وليست مقالا.

كذلك لم يكن شكه أيضا ما يعرف بالشك المنهجي[5] الذي يفرضه صاحبه على نفسه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واختبارها دون التأثر بأية أفكار مسبقة، أو بالمعنى الأوضح: الشك المنهجي الذي يجعل الباحث ينطلق من الصفر

---

١ السبكي: طبقات ج٤ص١٠٦

٢ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٧٦

٣ توفيق الطويل: أسس الفلسفة ط٦-١٩٧٦ص٢٠٤

٤ نفس ص٢١٨

٥ نفس ص٢١٢

بغية معرفة الحقيقة، وإن كان هناك نوع تشابه بين هذا الأخير والشك الذي أعلن عنه الغزالي إلا أن القضية لديه تختلف اختلافا جوهريا من حيث المنطلق.

بحيث أنه كان مؤمنا بالإسلام ابتداء[1]، لكنه غير مطمئن إلى المذاهب المختلفة التي نشأت عنه ؟ فأراد استجلاء الحق عند كل منها حتى يطمئن إلى مذهب معين يكون مرتكزه في حياته العقدية واتجاهه الفكري و مسلكه السليم إلى الآخرة.

فبهذا قد يختلف منهجه في الشك عن الشك المنهجي المعروف عند الفلسفة في نظرية المعرفة، لأن شكه انطلق من قاعدة للبحث في الفروع، بينما الشك المنهجي لا قاعدة له في الانطلاق.

ولقد كثر اللغط كما كثر الغلط في مسألة شكه هل كان قصة مخترعة والحقيقة أنه لم يشك أبدا؟ أم كان شكا في الدين دون الحواس والعقل ؟ أم أنه شك في كل شيء؟ أم أن شكه كان في العقل من أجل الدين؟.

فهذه كلها آراء متضاربة يلطم بعضها بعضا وتتميز بإسقاطات سافرة[2] لا يسمح المجال بالخوض في مناقشتها وإنما أضرب عنها صفحا، لأن مقصودي من إثارة مسألة الشك عنده ليس فقط إلا إبراز حالة من أحواله النفسية التي سأجعل منها ممهدا للخوض في دراسة ما خلفه من أفكار وما ساهمت به في تكوينه النفسي، لأقارنها بالتكوين النفسي عند ابن تيمية.

هذا الشك الذي ألقى بكلكله وثقله على صاحبنا قد اعتبره مرضا وليس مرحلة عادية، كان تعليله هو أنه ابتداء قد أصاب أدوات المعرفة وهي: الحواس

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٤٥

٢ حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشرط١-١٤٠٠هـ١٩٨٠مص٢٧١-٢٧٤

والعقل، وقد دام كما يحكيه عن نفسه:

" قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.

فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة"[1].

على هذا فإني أنفي أن يكون شكه في البداية شكا منهجيا حتى ولم يكن قد صرح بأن ما انتابه مرض، لكن منهجيته في الشك تجلت بعد الخروج من الاضطراب الذي عانى منه وذلك حين حصر أصناف الطالبين للحق حيث يقول:

"ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض بفضله وسعة جوده انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

١- المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرآي والنظر.

٢-الباطنية: وهم يزعمون أنهم آصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

٣- الفلاسفة وهم يزعمون أنهم آهل المنطق والبرهان.

٤-الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة.

فقلت في نفسي: الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربعة، فهم السالكون سبل الحق فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع في الرجوع إلى التقليد

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص١١

بعد مفارقته..."[1].

يمكن إذن القول بعد استعراض هذه النصوص المكثفة حول شك الغزالي آنه ينقسم إلى قسمين: أصطلح عليهما كالتالي:

آ- شك وهمي: مرضي لا إرادة له فيه وهو شك بالذات في الذات.

ب-شك عقلي، صحي: يمتاز بوعي كامل بالمسئولية والأبعاد التي يهدف من ورائها، وهو شك مقعد وليس بطليق؛ وينصب على الوسيلة وليس على الغاية.

بهذا التقسيم يتسنى لي القول بأنه لولا الشك الوهمي المرضى والمزعج لاستقراره النفسي لما كانت له منهجية في بحثه و بعد فكري كالذي وصل إليه، كما أن رجة المرض واضطراباته كانت من أبرز العوامل في توسعة أفق فكره.

ولكي تتحقق هذه النتيجة تلزم حلقة وصل بين الشكين: الوهمي والعقلي، ألا وهي الاستشفاء من الوهمي واسترجاع آطيافه في مرحلة الشك العقلي.

إذ بدون حلقة الشفاء فلن تكون للشك الوهمي أية آبعاد سليمة آبدا لأن استمرارية المرض و زمانته لن تؤدي إلا إلى الهلاك، سواء على صعيد الصحة النفسية أو الصحة الجسدية، وهذا كلام تؤيده الدراسات الحديثة المتخصصة في علم النفس أو الطب النفسي الحديث بل حتى العصبي.

فمن بين الشروط التي تشترط لنجاح الطبيب في مهنته العلاجية بخصوص الأمراض النفسية أن يكون قد مر بأنواع منها وعانى مرارتها، مما سيولد له فهما سريعا ودقيقا للأحوال النفسية للمريض وخفاياها وإيماءاتها[2].

---

١ نفس ص١٢-١٣

٢ الدكتور أمين رويحة: التداوي بالإيحاء الروحي، دار الأندلس بيروت ط١-١٩٦٩ص٢٠

فهذا ما لوحظ على الغزالي في تدقيقاته العلمية وتفهمه للأحوال النفسية وتعرضه لها بغزارة تأليف، كما صرح بنظريته المعرفية في هذا المجال حيث قال: **"وكم فرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحا وشبعان".**

مما تنبغي الإشارة إليه أن بحثه في أصناف الطالبين لم يكن من أجل الاستيقان من الحق ولكن سعيا من أجل التحقق من الاستيقان، ودليله أنه قد أعلن أن ثقته بالضروريات العقلية قد عادت إلى وضعها السليم، وأنه توصل إلى ذلك بنور قذفه الله في صدره وانشرح لذلك، وهذا يعني أن مسألة الشك لم يعد لها أثر عنده إنما هو الآن منصب على أي المنهج الأسلم للعروج على سلم المعرفة.

فلقد انتهى به المطاف كما هو معلوم إلى تبني المنهج الصوفي الذي رأى فيه الباب الوحيد الذي رأى فيه الباب مفتوحا للزيادة من المعارف وفتح باب الحدسيات على مصراعيه، وخاصة فيما يتعلق بالمعارف النفسية والروحية كما صرح به قائلا:

"والقدر الذي أذكره لينتفع به أني علمت يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق"[1].

بهذا فيكون قد سلك طريق التصوف عن وعي واستقرار نفسي و ليس عن هروب من حيرة الشك والرمي بنفسه في أحضانه كالمنهوك[2] مثلما يحلو للبعض أن يرشقوا بالألفاظ حيث اتفق !.

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٤٤

٢ الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص٢٧٥

٢) البناء النفسي ومبدأ الجزم بالعلم عند ابن تيمية

ليس من السهل إعطاء صورة منتظمة في ملامحها حول نفسية ابن تيمية وبنيتها العامة والمراحل التي قطعتها حتى وصلت إلى نضجها الأخير، وذلك لأنه مخالف للغزالي من حيث التحدث عن نفسه كموضوع مخصص يعالج فيه قضاياه الشخصية أو ميزته الذاتية، وهذا مما يومئ إلينا بأنه لم يتعرض لهزات داخلية ولم يشك من ألم نفسي مرضي ليس نتاجه من باب التفاعل مع العوامل الخارجية ولكن مع العامل الداخلي المقلق لراحة البال واستقراره.

على هذا فسيكون و صفي بنائه النفسي من باب ما قيل عنه، ثم سأحاول تحليل هذه الأوصاف التي نعت بها بالمقارنة مع بعض أقواله في المسائل النفسية.

يقول الذهبي كتابه تذكرة الحفاظ"**كان من بحور العلم ومن الأذكياء المعدودين والزهاد الأفراد والشجعان الكبار والكرماء الأجواد**"[١].

فلو لا التحرج من تشعب الموضوع لأفضت فيه دراسة وتدقيقا ومتعرضا للظواهر النفسية عنده وذلك حسب التقسيم المدرسي الحديث، إلى ثلاثة أقسام وهي: الحياة العاقلة والمنفعلة والفاعلة.

لكنني سأركز على بيان الأهم من البناء النفسي عنده من خلال ما سبق وملحقا به نصوصا أخرى تؤكد وصف الذهبي بالتركيز على قضايا أدوات المعرفة عنده والتي تمس في أكثرها الحياة العاقلة.

إذ سيبرز لنا من خلال النص السابق أنه كان يتمتع بنفسية لها قابلية للحفظ السريع والتقاط المعلومات بسهولة فائقة وترسيخ كبير لها، كما يقول عنه ابن كثير: "ولازم السماع بنفسه مدة سنين وقل أن سمع شيئا إلا حفظه ثم اشتغل

---

١ الذهبي: تذكرة الحفاظ ج٤ص١٩٤٦

بالعلوم وكان ذكيا كثير المحفوظ "[1].

فهذا النص معضد للذي قبله. وفيه يتبين لنا ترجيح جانب الحفظ على جانب الذكاء، ويبرز لنا بوضوح أكثر أنه كان يتمتع بميزة الحفظ السريع أكثر من ميزة الذكاء وإن كان لا يخلو حظه الوافر منها على كل حال، وهو ما يحكيه عنه صاحب "الوافي بالوفيات "حيث يقول:

"ورأيته مرات بمدرسة القصاعين وبالحنبلية جوابا بالفراديس وكان إذا تكلم أغمض عينيه وازدحمت العبارة على لسانه فرأيت العجب العجيب والحبر الذي ماله مشاكل في فنونه ولا ضريب، والعالم الذي آخذ من كل شيء بنصيب سهم للأغراض مصيب والمناظر الذي إذا جال في حومة الجدال رمى الخصوم من مباحثه باليوم العصيب"[2].

يقول ابن بطوطة عن رحلته: "وكان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين بن تيمية كبير الشام ويتكلم في الفنون إلا آن في عقله شيئا"[3].

فهذه العبارة الأخيرة لست أدري ماذا يقصد بها غاية:أهل جاءت على سبيل المدح أم على سبيل الذم والإشارة من طرف خفي إلى نوع شذوذ فكري أو اهتزاز ذهني عند ابن تيمية، وهو الغالب على سياق الكلام ويؤيده ما أورده عنه من مواقف شاذة على المستوى العقدي والسلوكي، يحكي أنه شاهدها وسمعها بنفسه !.

فالغالب على الظن في إغماض العينين وازدحام العبارة على اللسان هو من باب الحفظ السريع وتراكم المعلومات، وفي هذه الحالة قد يغيب جانب الذكاء:

---

١ ابن كثير: البداية والنهاية ج١٤ص١٣٧

٢ الصفدي: الوافي بالوفيات ج٧ص١٩

٣ ان بطوط: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المطبعة الأزهرية مصر ط١-١٣٤٦هـ-١٩٢٨م ص٥٧-٥٨

وأخص به الناتج عن التفكير البطيء وهذا النص للصفدي قد أضاف إلينا ميزة نفسية أخرى تعتبر من لوازم الحفظ وضرورياته، ألا وهي ميزة التذكر.

فقد امتازت ذاكرته بسرعة تداعي الأفكار، وهذه السرعة في الحفظ والتذكر والتداعي كان لابد وأن تحدث سرعة في إخراج المعلومات من القوة إلى الفعل، فتكون ميزة هذه المعلومات ناتجة عن صفة التفكير السريع.

ومن المعقول أن التفكير السريع لابد وألا يكون محكما إحكاما كليا وخاليا من الأخطاء العلمية وذلك بالنسبة إلى التفكير البطيء وإن كان لا يخلو من تفكير بطيء.

لكن كما أشرت قبل في ترجمته أن الحالة العامة التي عايشها كانت تستلزم منه السرعة في إصدار النتائج والأحكام وإلزام الخصوم بأنواع من الحجج قد تعتبر صوابا في كثير من الأحوال و تعتبر أخطاء في أحوال أخرى، ولكن لكل جواد كبوة، هذا بالإضافة إلى البنية النفسية التي رأينا بعض مواصفاتها عن قريب.

أرجع إلى تحليل ميزة الحفظ السريع والتذكر والتداعي عنده فأقول:

إن هذه الميزة قد صرفته عن النظر إلى نفسه ووضعيته الداخلية ومراقبة التحركات الدفينة في أعماقها، بالإضافة إلى أنه كان مؤمنا ابتداء ومتمذهبا حنبليا نشأ في أحضانه كما يتجلى هذا في بعض مقولاته حول أدوات المعرفة ومدركاتها.

إذ أنه يقر بيقينية المعرفة الحسية والعقلية، وبأن الأمراض الحاصلة لها بمثابة الأعراض الطارئة عليها، وأنها في حد ذاتها قابلة للإيصال إلى المعرفة، حيث يقول عنها:

"فالأسباب العارضة لغلط الحس الباطن أو الظاهر والعقل بمنزلة المرض

العارض لحركة البدن والنفس، والأصل هو الصحة في الإدراك وفي الحركة. فإن الله خلق عباده على الفطرة، وهذه الأمور يعلم الغلط منها بأسبابها الخاصة كالمرة الصفراء العارضة للطعم وكالحول في العين ونحو ذلك، وإلا فمن حاسب نفسه على ما يجزم وجد أكثر الناس الذين يجزمون بما لا يجزم به إنما جزمهم لنوع من الهوى، كما قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ وقال: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ﴾..."[1]

فكأن هذا الموقف يمثل نسخة طبق الأصل لما أورده الغزالي حول شكه في الحواس والعقل واعتباره مرضا.

في حين يرى ابن تيمية أن المرض عارضي، والعارض سريع الزوال طبعا، وكذلك يصرح الغزالي بأن عارض الشك الذي أصابه كان سريع الزوال والانسحاب من حياته العاقلة[2].

بل إن ابن تيمية يذهب أكثر من هذا فيصرح بأن العلم بالأمور يكون باستشعار من الداخل والجزم به حيث لا يمكن أن يدخل الغلط والوهم قائلا:

" والمقصود هنا أن معرفة الإنسان بكونه يعلم أولا يعلم مرجعه إلى وجود نفسه !ولهذا لا نحتج علي منكر العلم إلا بوجودنا نفوسنا عالمة كما احتجوا على منكري الأخبار المتواترة بأنا نجد نفوسنا عالمة بذلك وجازمة به كعلمنا وجزمنا بما أحسسناه.

وجعل المحققون وجود العلم بخبر من الأخبار هو الضابط في حصول التواتر إذ لم يحدوه بعدد ولا صفة، بل متى حصل العلم كان هو المعتبر، والإنسان يجد نفسه عالمة وهذا حق... والعلم يحصل في النفس كما تحصل سائر الإدراكات

١ ابن تيمية: مفصل الاعتقاد ص٣٠

٢ الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٠

والحركات بما يجعله الله من الأسباب، وعامة ذلك بملائكة الله تعالى، فإن الله سبحانه ينزل بها على قلوب عباده من العلم والقوة وغير ذلك ما يشاء"[1].

قد يمكن التساؤل حول مضمون النص وهو: أوليس ابن تيمية هنا يسير والغزالي في مسألة أدوات المعرفة جنبا إلى جنب، إن لم أقل يحذو حذوه خطوة بخطوة، وخاصة فيما يتعلق بحصول العلم في النفس ودور العناية الإلهية في هذا الباب ؟.

ثم أو ليس قول ابن تيمية "**بأنا نجد نفوسنا عالمة بذلك وجازمة به كعلمنا بما أحسسناه** " يطابق قول الغزالي في مسألة الذوق وأنه إحساس باطني مع اختلاف في مستوياته طبعا ، حيث يضرب له مثلا من إحساس مادي بالعسل وغيره من الأطعمة ذات المذاق ؟ وأيضا أفلا يعتبر الذوق من الحواس الخمس، وهذا تمثيل فقط للذوق الروحي الذي قد أفاض في التعبير عنه؟.

فبما أنه يعتبر نفسه من أهل الحديث فإنه يشير ضمنا إلى حالته النفسية حيال المعتقد من خلال هذا النص الذي يرد فيه على المتكلمة الذين يتهمون أهل الحديث بالحشو، فيقول:

"وكيف يليق بمثل هؤلاء أن ينسبوا الحشو إلى أهل الحديث والسنة ؟ الذين هم أعظم الناس علما ويقينا وطمأنينة وسكينة ، وهم الذين يعلمون ويعلمون أنهم يعلمون وهم بالحق يوقنون لا يشكون ولا يمترون، فأما ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى فأمر يجل في الوصف، ويكون عند عوامهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين، وهذا ظاهر مشهود لكل أحد"[2].

---

١ ابن تيمية: مفصل الاعتقاد ص٣٠

٢ نفس ص٢٨

فبغض الطرف عن البحث في تخصصه هل يعتبر من آهل الحديث المختصين آم لا إلا أن النص يطرح علينا سؤالا ملحا وهو:هل كان يتمتع فعلا بيقين جازم بما لديه من العلوم وأن له نفسية هادئة ومطمئنة، أم أنه كان مجرد مقلد في هذه المقولات، فتكون له ميزة التقليد والعلم دون الإدراك، وأن علمه بالمدركات الشرعية هو بواسطة الحس والعقل فقط، وبهذا يكون مجرد متلق للمسموعات وليس بمتقمص لمحتوياتها في مثل هذه المعرفة الدقيقة؟.

هذا التساؤل حول ذوقيته للعلوم - إن صح التعبير- قد دفعني إليه نص آخر يتحدث فيه عن أهل التصوف قائلا: "**نعم ! للمؤمنين العارفين بالله المحبين له من مقامات القرب، ومنازل اليقين ما لا تكاد تحيط به العبارة ولا يعرفه حق المعرفة إلا من أدركه وناله !**"[1].

فبالرجوع إلى تفحص هذا النص وما قبله سنجد ابن تيمية يقر بنوع من الإدراك للعلوم الشرعية يتخطى إدراك العقل والحواس ويختلف من شخص لآخر. كما أنه لا يمكن أن يفسر بحال، لأنه ذوق له حلاوته الخاصة به، ولا يمكن أن يعرف حقيقته إلا من أدركه وعاشه.

يتجلى هذا المفهوم في الفقرة الأخيرة من النص السابق حيث يقول فيه:

" فأما ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة و الهدى فأمر يجل عن الوصف ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين وهذا ظاهر مشهود لكل أحد".

فيكاد أن يكون هذا القول موافقا تماما لمفهوم الذوق الذي آسهب الغزلي في التحدث عنه وخاصة في كتابه "المنقذ من الضلال"، والذي جعل منه الدرجة القصوى في الإدراك، كما أنه يستحيل التعبير عنه أو وصفه بكلمات حيث

---

[1] ابن تيمية. مجموع فتاوى، ج١١كتاب التصوف ص٧٤

يقول:

"فظهر لي أن أخص خواصهم - آي الصوفية -مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما؟ وبين أن يكون صحيحا وشبعانا"[1].

فلولا أن حجم البحث لا يحتمل أكثر مما قصدت في هذا الموضوع لأسهبت في التحدث عن مستوى التقاء الرجلين عند هذه النقطة بالذات وإزالة بعض المفاهيم المبهمة التي حامت حولها.

بعد هذا يمكن القول كنتائج أولية بأن ابن تيمية يكاد يوافق الغزالي تمام الموافقة في إدراكاته النفسية واستعمال أدواتها كلها، لكن يوجد اختلاف طفيف في مستوى قوة إحدى الأدوات على الأخرى.

فالغزالي يغلب الذكاء في وصفه ثم يعقبه الحفظ، وابن تيمية ينعت بالحفظ أكثر من الذكاء، وذلك بالاستناد إلى النصوص التي مرت بنا، وكذلك الملامح الظاهرية التي تصاحب عملية التفكير عنده.

كما قد يوجد إبهام حول واقعية مستوى الإدراك عنده، وخاصة فيما يتعلق بمسألة الشعور الذوقي للعلوم، وذلك لأنه لم يصرح بأنه شخصيا توصل إليه، وإن كنت قد استشعرت نوعا من التأكيد عنده مما جعلني أرجح الظن في وقوع هذا الادراك لديه.

أما فيما يتعلق بالجانب السلوكي عنده، فكما مر بنا أنه امتاز بالشجاعة، والتي كانت باللسان والسنان إلا آنها قد وصلت إلى حد أن كسرت بسبب الإفراط وتخطي حدود الاعتدال فيها، خاصة شجاعة اللسان!.

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٤٣

إذ كان لا يراعي الردود التي ستنجم عن تهجماته على مخالفيه في الرآي لحد السباب ؟ مما سبب له تلك النهاية المؤلمة والمتجسدة في سجنه حتى الوفاة، بالإضافة إلى الافتراض السياسي الذي أشرت إليه سابقا.

فحول هذا الموضوع يقول صاحب "الوافي بالوفيات": "وأرى أن مادته كانت من كلام ابن حزم حتى شناعته على من خالفه ؟وكان مغرى بسب ابن عربي محيي الدين والعفيف التلمساني وابن سبعين وغيرهم من الذين ينخرطون في سلكهم ؟ وربما صرح بسب الغزالي وقال هو **قلاووز الفلاسفة**[1] أو قال ذلك عن الإمام فخر الدين، سمعته يقول: "الغزالي في بعض كتبه يقول: "الروح من أمر ربي"، وفي بعضها يدس كلام الفلاسفة ورأيهم فيها..."، ولم يزل العوام يعظمونه إلى أن أخذ في القول على السيدة نفيسة فأعرضوا عنه "[2].

من هذا النص يمكن لنا تبين الخلفيات والمؤثرات التي كانت مترسبة وراء الجانب السلوكي عنده وهو ما يعزوه إليه الصفدي في نصه هذا.

فهل فعلا كان تأثير ابن حزم عليه في هذا الجانب أم أنه كان له استعداد نفسي لذلك بحكم تكوينه وتأثير البيئة عليه ؟

من المحتمل أن يكون العامل المذكور محور هذه المؤثرات ورأسها وقد تكون متوازية وللإجابة عن هذا التساؤل يلزم بحث أكثر وتدقيق حتى نكون على بينة من هذا الأمر وحتى نتفادى الأغلاط التي قد يقع الباحث فيها من هذا الباب وذلك حين تقييم الأفكار العامة التي أنتجها الشخص المعين للبحث.

---

١ قلاووز لفظة تركية بمعنى قائد وهي هنا للتهكم!

٢ الصفدي: الوافي بالوفيات ج٧ص١٨-١٩

ثانيا: البناء العلمي بين أسبقية الأصول ومباحث العقول

١) الجدل السلفي حول البناء العلمي عند الغزالي

كنا قد علمنا منشأ الغزالي عند الترجمة له وأنه كان بمدينة طوس إحدى مدن خراسان الفارسية، فكان أول أساتذته هو: أحمد بن محمد الراذكاني الذي أخذ عنه طرفا من الفقه ثم سافر إلى جرجان وهي أولى رحلاته العلمية فعلق التعليقة عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي، ثم قفل بعد ذلك رابعا إلى طوس حيث وقعت له في الطريق حادثة اللصوص المشهورة عنه[1]، وبعد ذلك قفل راجعا إلى نيسابور ولازم إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وجد في الاشتغال حتى تخرج من مدرسته في مدة قصيرة وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه.

فقد كان الطلبة يستفيدون منه ويلقي عليهم دروسه ويرشدهم، كما برع في المذهب والخلاف والجدل والمنطق، وكان أستاذه يفاخر به ولم يزل ملازما له إلى أن توفي.

وعلى ذكر الجويني يثير بعض المؤرخين أنه قد حز في نفسه تفوق الغزالي العلمي عليه وأنه كان يجامله في الظاهر ويخفي امتعاضه منه باطنا[2].

يبدو أن الغزالي قد كان في بداية حياته العلمية بعد قراءته للقرآن وحفظه يهتم بالفقه وأصوله، إذ كانت من بين أولى مؤلفاته ما تتعلق بهذا الباب وخاصة كتاب"المنخول من تعليق الأصول " بحيث قد كان مذهبه الفقهي في هذه المرحلة هو الشافعي، بل صار يعد إمام المذهب في عصره، حتى قال في ترجمته ابن خلكان:

"أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب حجة الإسلام

---

١ السبكي: ج٤ص١٠٣

٢ نفس ج٤ص١٠٧

زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله ".

لكن يبقى السؤال المطروح هو:هل فعلا كانت مذهبيته هذه مذهبية ملتزمة آم أنها نسبة فقط علقت به بسبب النشوء الذي نشأ عليه في أحضانه منذ البواكير الأولى من حياته العلمية [1]؟.

ربما يكون الافتراض الثاني أسلم من الأول، وذلك بدليك تصريح الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال يقول فيه:

"... لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته إذ من شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يرأب وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف إلا أن يذاب بالنار، ويستأنف لها صبغة آخرى مستجد"[2].

مما يرفع الستار أكثر عن مذهبه الفقهي جوابه الصريح عن السؤال الذي وجه إليه في خانقاه بطوس:"أنت على مذهب من؟ قال: أما في المعقولات فعلى مذهب البرهان وما يقتضيه دليل العقل وأما في الشرعيات فعلى مذهب القرآن ولا أقلد أحدا من الأئمة فلا للشافعي علي خط ولا لأبى حنيفة علي سند..."[3].

فالأسطوانة التقليدية التي توجه إليه من حيث مذهبيته الفقهية وأنه شافعي المذهب قد تلاشت، والذي يدعى أنه قد اتضح له مراد الغزالي من المنطق هو الجدل وليس البرهان، وأنه يريد أن يوظفه في الدفاع عن المذهب الأشعري في علم الكلام والمذهب الشافعي في الفقه والرد على المذاهب الأخرى [4]، لا يعتمد في دعواه على مصداقية علمية ثابتة.

---

١ ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٤ص٢١٦

٢ الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٤

٣ الغزالي: فضائل الأنام ص٤٥

٤ الجابري: تكوين العقل العربي ص٢٨٤

نعم ! إنه أشعري المذهب في العقيدة وشافعيه في الفقه، لكن لم يكن ارتباطه بالمذهبين ارتباط انفعال وميل وإنما هو ارتباط برهان واستقلال في الرأي طلب للحق من معينه، كما يصرح بأن مذهبه هو القرآن في الشرعيات والبرهان في العقليات وهذا البرهان في العقليات يرجعه ويخضعه بدوره إلى القرآن وهو شيء ملاحظ على كتبه التي صنفها ولا يتسع المجال للخوض فيها.

كما قد دار الجدل قديما وحديثا حول أي العلوم آسبق في تكوين عقليته، فادعى المازري آنه درس الفلسفة وتأثر بها قبل آن يدرس علم الكلام، حيث نقل عنه السبكي قوله "هو آعرف بالفقه منه بأصوله، وأما علم الكلام الذي هو آصل الدين فإنه صنف فيه أيضا، وليس بالمستبحر فيه، ولقد فطنت لسبب عدم استبحاره ؟ وذلك أنه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن آصول الدين فأكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني وتسهيل للهجوم على الحقائق لأن الفلاسفة تمر مع خواطرها؟ وليس لها حكم شرعي ترعاه ولا تخاف من مخالفة آئمة تتبعها.

وعرفني بعض أصحابه أنه له عكوف على رسائل إخوان الصفا وهي إحدى وخمسون رسالة، ومصنفها فيلسوف قد خاض في علم الشرع والعقل فمزج مابين العلمين وذكر الفلسفة وحسنها في قلوب آهل الشرع بأبيات يتلوها عندها وآحاديث يذكرها..."[1].

للإشارة فإن صاحب هذا الرأي في الغزالي يصرح بأنه لم يقرأ كتبه(وإنما التقط هذه المعلومات من خلال استجوابه لتلامذته وأصحابه !.

فقد رد السبكي على هذه الدعاوي مفندا آراء المازري وناقدا إياها نقدا معتدلا حسب ما بدا لي من لهجته الخطابية، أختصر الرد في الفقرة التالية:

---

[1] السبكي: طبقات ج٤ص١٢٣

"وأما قوله -أي المازري-: الغزالي ليس بالمتبحر في علم الكلام فأنا أوافقه على ذلك، لكنى أقول: إن قدمه فيه راسخ ولكن لا بالنسبة إلى قدمه في بقية علومه -هذا ظني به، وأما قوله أنه اشتغل في الفلسفة قبل استبحاره في فن الأصول وقد أشار هو -أعني الغزالي- إلى ذلك في كتابه المنقذ من الضلال وصرح أنه توغل في علم الكلام قبل الفلسفة[1].

ثم قول المازري: قرأ الفلسفة قبل استبحاره في علم الأصول بعد قوله أنه لم يكن بالمستبحر في الأصول كلام يناقض أوله آخره "[2].

هذا الجدل حول التكوين العلمي عند الغزالي ونوعيته ومن كانت له الأسبقية في توجيه ذهنه وتفكيره قد صار جدلا مبتذلا لما يحيط به من تكرار نفس الأطروحة عبر الأزمان عند كل من تعرض لنقده من هذه الناحية، وهذا مما يدل على أنه لم يكن متقيدا بمذهب ولم تغلب عليه نزعة معينة على كل الأصعدة المعرفية والمواضيع التي تطرق إليها بالبحث والتنقيب، كما أدركه ابن تيمية وعبر عن ذلك بقوله: "... ولهذا تجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة بل هو كما قال: "نناظرهم يعني - مع كلا م الأشعرية - تارة بكلام المعتزلة وتارة بكلام الكرّامية وتارة بطريق الواقفة""[3].

هذا الرأي الذي ذهب إليه ابن تيمية يجعلنا نقتنص منه فريستين في آن وحد وهما:

أولا: أن علم الكلام كان هو السابق ضمن مجموعة علومه العقلية.

ثانيا: أن الغزالي - كما أشرت قبل- لم يكن مقيدا بمذهب معين، للمذهب

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٤

٢ السبكي: طبقات ج٤ص١٢٥

٣ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم ط١-١٣٩٩هـج١ص١٦٢

وأن نسبته إلى المذهب إنما هي عرضية اجتماعية، أما المضمون والمنهج فهو ملتزم البحث عن البرهان حيث وجد، كما يصرح به: "... والعاقل يقتدي بأمير المؤمنين على بن أبى طالب رضي الله تعالى عنه حيث قال: لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله، والعارف العاقل معرف ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقا قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا...".

هكذا يجعل إذن المعرفة مطلقة تطلب حيث وجدت ولا يعاف منها إن وجدت في أماكن غير لائقة أو ممزوجة بأخلاط خبيثة، فالقوي المتمكن من النظر السليم والدربة على استجلاء الحق من الباطل هو الذي يستطيع أن يدخل هذا الغمار، أما الضعيف فليحذر من هذا الخوض.

لو تتبعت هذه الأطروحة لما وسعني حجم بحثي اللازم التقيد به موضوعا ومنهجا، لذا فسأضرب صفحا عن الخوض في هذه المسألة وأقتصر على ما لوحت به من إشارات في الموضوع، ثم أنتقل إلى معالجة جانب آخر من التكوين العلمي عنده.

يتعلق الأمر هنا بعلم الحديث، الذي يدور حوله جدل حاد وتتردد الدعاوي في هذه المسألة بين من يسمون أنفهم بأهل الحديث أو السلفية، مضمنها آن الغزالي لا علم له بالحديث وعلومه، وأن أخطاءه في هذا المجال كثيرة والكفة مرجحة ضده، إلى آخر ما قيل ويقال في هذه المسألة.

فهل فعلا لم تكن له دراية بعلم الحديث ؟ أم أنه كان يعلمه ولم يرد أن يشغل نفسه بعلومه الاصطلاحية، نظرا لتكفل العلماء المختصين فيه به أم ماذا الأمر؟.

جاء في طبقات الشافعية حكاية عن بعض المؤرخين له:

"... وسمع -أي الغزالي- صحيح البخاري وصحيح مسلم على عمر بن أبي

الحسن الر واسي الحافظ الطوسي وسمع صحيح البخاري من أبي سهل محمد بن عبد الله الحفصي، وسمع سنن أبي داود السجستاني من الحاكم أبي الفتح الحاكمي الطوسي، وسمع من الأحاديث المتفرقة آلافا مع الفقهاء وسمع من كتاب مولد النبي صلى الله عليه وسلم، من تأليف أبي بكر أحمد بن عمرو ابن أبي عاصم الشيباني، سمعه الغزالي من الشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد الخواري"[1].

يعلق السبكي على هذا الكلام ببعض التنقيح فيستدرك النص بالملاحظة التالية.

"وقد ثبت أنه سمع سنن أبي داود السجستاني عن الحاكم أبي الفتح الحاكمي الطوسي، وما عثرت على سماعه، وسمع من الأحاديث المتفرقة آلافا من تأليف أبي بكر أحمد بن الحرث الأصبهاني الإمام عن أبي عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان عن محمد بن أحمد الخواري، خوار طبران مع ابنيه الشيخين عبد الجبار وعبد الحميد وجماعة من الفقهاء".

هذا هو بعض ما قيل في موضوع تلقيه لعلم الحديث، في حين قد حمل عليه ابن تيمية حملة يبدو قد أفرط فيها وذلك حينما قال:

"فإن فرض أن أحدا نقل مذهب السلف كما يذكره، فإما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كأبي المعالي وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب وأمثالهم ممن لم يكن له من المعرفة بالحديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة فضلا عن خواصها، ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلما وأحاديثهما إلا بالسماع كما يذكر ذلك العامة ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك

---

١ السبكي: طبقات ج٤ص١١١

فيها عجائب "[1].

إن نعت الغزالي خصوصا بعدم معرفته صحيح الحديث و ضعيفه أو مكذوبه، لم يكن من الواقعية بشيء، وإن كانت الجملة الأخيرة من هذا النص ربما صادقة نوعا ما فيما يقوله عن أن كتبهم احتوت على أحاديث موضوعة.

فهذه المسألة تستلزم مناقشة أكثر، وهي بالفعل تمثل ثقلا غير مقصود على كتابات الغزالي، الذي له مبرر منهجي في الاستشهاد بها دون تمحيصها رغم ندرة الموضوعات في كتبه وخاصة إحياء علوم الدين.

أما أنه لم يكن يعرف صنعة أهل الحديث وأنه في مرتبة العامة بخصوصه، فهذا ما لا أوافق ابن تيمية عليه، وأعضد رأيي المتواضع في المسألة بالدلائل التي تشير إلى أنه كان عالما بطرق أهل الحديث.

يقول الغزالي في كتابه "**جواهر القرآن**":

"... والمفسر المقتصر في علم التفسير على حكاية المنقول سامع ومؤد، كما أن حافظ القرآن والأخبار حامل ومؤد، وكذلك "علم الحديث " تشعب إلى هذه الأقسام، سوى القراءة وتصحيح المخارج، فدرجة الحافظ الناقل كدرجة معلم القرآن الحافظ له، ودرجة من يعرف ظاهر معانيه كدرجة المفسر، ودرجة من يعنى بعلم أسامي الرجال كدرجة أهل النحو واللغة. لأن السند والرواية آلة النقل وأحوالهم في العدالة شرط لصلاح الآلة للنقل، فمعرفتهم ومعرفة أحوالهم ترجع الى معرفة الآلة وشروط الآلة فهذه علوم الصدف "[2].

فهل يا ترى يستساغ أن يصنف صاحب هذا المحدد لمراتب العلوم ضمن العوام وإبراز جله بعلم الحديث بعدما أورد أهم العناصر الواجب توفرها لكي تثبت

---

[1] ابن تيمية: مفصل الاعتقاد ص٧٢

[2] الغزالي: جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة بيروت ط١-١٣٩٣هـ-١٩٧٣م ص٢٠

صحة الحديث ؟ ثم أو ليس صحيح البخاري ومسلم من أصح كتبه على الإطلاق، ومن علم بهما علم ابتداء شروط الصحة التي اشترطها المحدثون في تخريج الحديث ؟.

أضيف دلالة أخرى حول معرفته بعلم الحديث وتمييز الصحيح من الضعيف، وذلك باختصار تام، فيقول في حديث الخسوف وموقف الدين من علم الحساب: "وقوله عليه السلام: "**إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله تعالى وإلى الصلاة**"، وليس في هذا ما يوجب إنكار علم الحساب المعرف بمسير الشمس والقمر واجتماعهما أو مقابلتهما على وجه مخصوص، أما قوله عليه السلام: "لكن الله إذا تجلى لشيء خضع له" فليس توجد هذه الزيادة في الصحاح أصلا[1].

فهذه نصوص واضحة تبين لنا مدى معرفة الغزالي بعلم مصطلح الحديث وأصوله، ويطرح علينا بعد هذا نفس السؤال حول أسبقية العلوم في تكوين فكره وفي أي مرحلة تلقى علم الحديث ؟ وهو أيضا جدل ولا أريد أن أفيض كثيرا فيه، إذ قد مر بنا نص ابن تيمية الذي يشير إلى أن الغزالي كان قد تفرغ في نهاية حياته لطريقة أهل الحديث يقول عنه: " **وهذا أبو حامد الغزالي مع فرط ذكائه... وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث وصنف: إلجام العوام عن علم الكلام**"[2].

هذا هو تمام النص الذي كنت قد اقتضبته، ولم يكن واضحا لدي هل المراد منه التفرغ إلى العلم والاعتناء بالأسانيد والرواة. أم إلى العمل وتطبيق السنة قولا وفعلا ؟.

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٢٥

٢ابن تيمية: مفصل الاعتقاد ص٧٢

فالقول المعول عليه في استجلاء هذه المسألة وموقعها الزمني في حياة الغزالي هو ما نقله السبكي عن ابن عساكر يقول فيه: "... قال الحافظ بن عساكر: كان إماما في علم الفقه مذهبا وخلافا وفي أصول الديانات، وسمع البخاري من أبي سهل بن عبد الله الحفصي وولي التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد ثم خرج إلى الشام زائرا لبيت المقدس، فقدم دمشق في سنة ٤٨٩هـ وأقام بها مدة وبلغني أنه صنف بها بعض مصنفاته، ثم رجع إلى بغداد. ومضى إلى خراسان ودرس مدة بطوس، ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة"[١].

من هنا يتضح لنا أن الغزالي قد أخذ علم الحديث في بداية حياته العلمية وأن رجوعه إليه في آخر حياته كما ذكر ابن تيمية قد يكون من باب التعبد والدراية لا من باب دراسة الأسانيد والرواة والتوقف عندها، وهذه هي الميزة التي لازمت حياته العلمية في كل أطوارها.

فرجوعه بالكلية في أواخر حياته إلى طريقة أهل الحديث كما يشير إلى ذلك ابن تيمية كان الهدف منه الترسخ في العلم والاغتراف من النبع النبوي الشريف وهو الأسلوب الغالب على كتاباته الأخيرة وخاصة ما بعد كتاب "**إحياءعلوم الدين** "، ويظهر اتجاهه العلمي الأخير بوضوح أكثر في كتابه المنقذ من الضلال.

في حين قد يريد البعض استغلال كتابه إلجام العوام عن علم الكلام لاتخاذه ذريعة بالقول أن الغزالي قد تراجع عن موقفه من التصوف أو علم الكلام وذلك بزعم أنه التزم منهج السلف حسب تصور السلفيين التاريخيين وخاصة من ساروا على نهج ابن تيمية.

لكن الأمر ليس كما يفهمون إسقاطا وإنما الغزالي قد حدد منهج السلف

---

١ السبكي: طبقات ج٤ص١١١

وآفاقه الموضوعية في هذا الكتاب ومرحلتهم، ثم ركز على سموهم المعرفي وبالتالي التسليم لهم.

هذا، مع فتح باب التأويل للحاق بركبهم - كما سنرى- وأيضا بتركيز الحديث عن العارفين والأولياء بالمعنى الصوفي العميق، وهذا قد يخالف من حيث المبدأ تصور ابن تيمية ومن سار على منهجه للسلفية ومسارها المعرفي.

ولا أريد أن أتعرض هنا إلى تكوين الغزالي العلمي في باب التصوف لأنه منهج علمي وعملي في نفس الوقت كما يصرح بذلك نفسه حيث يقول: " فظهر لي أن أخص خواصهم مالا يمكن التوصل إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"[1].

هكذا إذن يبين لنا أن التصوف ليس علما يقرأ وإنما هو تطبيق لما يقرأ، وعمل به حتى يدرك أسراره ومقاصده المعرفية الدقيقة وخاصة ما يتعلق من صلة العبد بربه، وذلك بالإقبال على قراءة القرآن والذكر والتأسي بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم والاقتباس من نور مشكاة النبوة التي ليس وراء نورها نور يستضاء به على وجه الأرض "[2].

بقيت الإشارة إلى علوم اللغة وما حظه منها؟.

من ناحية الأسلوب قد يبدو أنه جيد وله ثروة كبيرة من الألفاظ مما أكسبه تنويعا في تعبيراته وترميما لأسجاعه العلمية ذات المرامي العقلية والإشارات عن طريق التمثيل والتلميح والتلويح كما يصرح بذلك في بعض الأحيان، وفي كثير من الأحيان نراه يعترض مجادليه إذا ادعوا وجود مبرر دعواهم في اللغة فينقض أدلتهم من هذا الباب نفسه، كما يقول:

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٤٢

٢ نفس ص٥٠

" فإن قيل بم تنكرون على من يسميه -الله -جوهرا ولا يعتقد، متحيزا؟

قلنا: العقل عندنا لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ وإنما يمنع عنه إما لحق اللغة وإما لحق الشرع أما حق اللغة فذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فإن ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة، أي واضع اللغة وضعه له، فهذا كاذب على اللسان وإن زعم أنه استعاره، نظرا إلى المعنى الذي شارك المستعار منه، فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وإن لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة، والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول"[1].

أما جانب القواعد النحوية فلست بالنحوي الذي يمكن له أن ينتقده بسهولة في هذا الباب، بل أترك التاريخ يحدثنا عن ذلك وإن كانت كتبه على ما أظن لا تحتوي على أخطاء كثيرة في باب النحو بسبب ما أجاز لقراء كتبه من تصحيح لها.

فقد أورد السبكي في طبقات الشافعية أنه كان يعاب بخلل نحوي يقع في كلامه، وقد روجع فيه فأنصف من نفسه واعترف بأنه لم يدرس الفن دراسة تحفظه من الزلل، وأذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل بها أن يعذروه وأن يصلحوا الخلل، فما كان قصده إلا المعاني وتحقيقها[2].

هكذا يمكن حصر أهم العلوم التي كانت وراء تكوينه في التالي:

١) القرآن الكريم والحديث، وعلومهما.

٢) علم الفقه وأصوله.

٣) علم الكلم.

---

١ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الجندي ص٤١

٢ السبكي: طبقات ج٤ص١١٠

٤) العلوم الفلسفية مع الانتقاء الموضوعي.

٥) التصوف النظري مع التجربة الميدانية.

تلكم كانت باختصار إطلالة سريعة على نوعية العلوم التي ساهمت في تكوين شخصية الغزالي وبذا أكون قد ختمت الفصل الأول المتعلق بالترجمة العامة لشخصيته وبيئته فلأنتقل إلى معالجة ترجمة مناظره ابن تيمية.

٢) دعوى السلفية في البناء العلمي عند ابن تيمية

كنت قد تكلمت عند التعريف به أنه نشأ في أحضان أسرة لها نصيب وافر من العلوم الشرعية، و الغالب في العادة أن ينشأ الولد وهو يحمل ميل أهله سواء في العلم أو المذهب.

ففعلا هذا الذي حصل له، إذ حينما استقرت عائلته بدمشق دخل الكتاب وحفظ القرآن بعدما تعلم القراءة والكتابة والحساب... ثم بعد ذلك شرع في سماع الحديث وتعلمه "فسمع عن خلق كثير وقرأ بنفسه الكثير... ونسخ الأجزاء ودار على الشيوخ وخرج وانتقى وبرع في الرجال وعلل الحديث وفقهه"[١]، "ثم اشتغل بالعلوم... فصار إماما في التفسير وما يتعلق به، عارفا بالفقه، فيقال إنه كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره، وكان عالما باختلاف العلماء، عالما في الأصول والفروع والنحو واللغة وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية "[٢].

فالظاهر من هذه الترجمة العلمية أنه كان يتمتع باطلاع واسع على العلوم الشرعية، وأنه كان على اتصال بالمذاهب المختلفة، قد كان مساعده الأول فيها هو الظروف التاريخية التي كان يعيش فيها، ثم إنه لا يخفى علينا دور التتار في

---

١ الصفدي: الوافي بالوفيات ج٧ص١٨

٢ ابن كثير: البداية والنهاية ج١٤ص١٣٧

هذا التمازج الثقافي بسبب حضورهم القسري آنذاك وتواجد أنواع الثقافات المختلفة في المنطقة التي كان يعيش فيها سواء منها في دمشق الشام أو في مصر وذلك بسبب الهروب من النزوح التتري، حيث انتقلت معه شتى أنواع المذاهب يحملها أصحابها بغية وجود الاستقرار والأمن بالإضافة إلى دور العامة في ذلك، إذ أنهم سيجدون بيئة مخالفة للبيئة التي كانوا يعيشون فيها، كما أنهم سيجدون فقهاء غير الذين عهدوهم في بلدهم الأصلي فسيتساءلون عن صحة ما لديهم على اختلاف الدوافع والأسباب.

فكان حينذاك ابن تيمية يعد من أبرز الفقهاء، نظرا لمكانه أسرته العلمية ونظرا لتوليه منصب الإفتاء منذ عنفوان شبابه، بالإضافة إلى هذا علاقته بالساسة ودوره في الجهاد، مما زاد من ألمعيته وبروزه.

فكان عليه أن يقوم بدور المدافع عن استقرار الأحوال العامة وإزالة بعض الشبهات من أذهان كثير من الناس، وذلك عن طريق إصدار الفتاوى.

إذ في هذه سيظهر بجلاء تكوينه العلمي ورسوخ قدمه في مادته كما يقول عنها صاحب " **الوافي بالوفيات**":

"جمع بعض الناس فتاواه بالديار المصرية مدة مقامه بها سبع سنين في علوم شتى فجاءت في ثلاثين مجلدة"[1].

ولم يثبت لدي من هم هؤلاء الناس ومكانتهم العلمية أو السلوكية والدينية حتى أرتاح في نسبه هذه الفتاوى كلها إليه، رغم أن له كتبا أخرى قد تحمل بالحرف كثيرا من النصوص الموجودة في فتاواه هذه.

لكن المهم هو أن مؤلفاته جملة تثبت لنا اطلاعه الواسع على كثير من العلوم، وأن الشرعية منها كانت هي السباقة إلى فكره، كما كانت متقمصة

---

١ الصفدي: الوافي بالوفيات ج٧ ص٢٩

لمذهب خاص هو: المذهب الحنبلي.

ومعلوم طابع هذا المذهب على مسرح التاريخ، لكنه قد يختلف من شخص لآخر بل من زمن لما بعده.

فقد ورد بهذا الخصوص في "شذرات الذهب": "...وفيها شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله الحراني الحنبلي بل المجتهد المطلق".

فهذا النص ينفي تقليده للمذهب ويجعله غير متعصب له، وهذا الحكم أظن أنه لا يصح بصفة مطلقة، وذلك لأن مذهبيته تتجلى بوضوح من خلال مناقشاته واعتباره المذهب الحنبلي أحسن المذاهب، بل إنه الممثل الرئيسي -حسب نظره- لأهل السنة، وكل من انتسب إليهم كان سنيا أو سلفيا بعبارة أخرى.

فهو يؤيد الأشعرية ولكن في فترة معينة وهي حينما كانت تنتسب إلى الحنابلة، أما وقد توسعت في مباحثها وخرجت عن الإطار الأساسي لمناهج المذهب الحنبلي في التعامل مع النصوص أو التأويل فإنها ستستهدف للنقد والتجريح.

كل هذا لم يكن بسبب خروجها عن إطار الصواب أو الحق حسب ما أظن، ولكن لانفصالها عن الانتماء أو الولاء المطلق للمذهب الحنبلي.

يقول بهذا الصدد: "لهذا كان الشيخ أبو إسحق يقول: إنما نفقت الأشعرية عند الناس بانتسابهم للحنابلة... ولهذا قال أبو القاسم بن عساكر في مناقبه: "مازالت الحنابلة و الأشاعرة في قديم الدهر متفقين غير مفترقين حتى حدثت فتنة ابن القشيري ثم بعد حدوث الفتنة وقبلها لا تجد من يمدح الأشعري بمدحة إلا إذا وافق السنة والحديث ولا يذمه من يذمه إلا بمخالفة السنة والحديث...

ولهذا تجد أعظمهم موافقة لأئمة السنة والحديث أعظم عند جميعهم ممن هو دونه، فالأشعري نفسه لما كان أقرب إلى قول الإمام أحمد ومن قبله من أئمة

السنة كان عندهم أعظم من أتباعه "[1].

لا أريد أن أحمل ابن تيمية مسألة انتمائه المذهبي أكثر مما يحتمل، لأن في النص اعترافا بأصحاب المذاهب الأخرى قد كانت قبل الإمام أحمد بن حنبل، لكن الانتماء الفعلي للمذهب عنده هو الحنبلي، بحيث قد بلغ لديه التشبث به لغاية أنه لم يجوز تخطئة الإمام أحمد في رواية الحديث، وإن كان قد خطأه في بعض الأحكام الفقهية الفرعية كما يقال...

على ذكر أهل السنة والحديث والتشبث بهذا اللقب عنده والرجوع في العلوم الشرعية إليهم فقد اعتبر سلفيا، لأنه يقتدي بالسلف الصالح في مناهجهم وتعاملهم مع الكتاب والسنة، كما يقول عن نفسه وينسب إليه...

فهل فعلا كان ابن تيمية سلفيا في منهجه العلمي أم أن مجرد دفاعه عن هذه السلفية ألزق بهذا اللقب تاريخيا و ظرفيا ؟

هذه النقطة ستجر علي جردا مطولا لكثير من الأقوال قد لا يتسع المجال لها الآن، وإن كان البحث يصب في صميم هذه المسألة شكلا ومضمونا.

لكن الشيء الذي يسمح لي الوقت التطرق إليه بسرعة والخاص بسلفية ابن تيمية هو الإشارة إلى بعض الأقوال المعاصرة حول موضوع السلفية عنده مع إدراج الغزالي معه أيضا في نفس الصف.

مضمن هذه الدعاوى هو أنها تريد تفسير النهضة الإصلاحية- التي قام بها كل من الغزالي وابن تيمية وغيرهما ممن يدعون بالرجوع إلى الكتاب والسنة

بأنها: "أحد الردود الفكرية على الحركة الشعوبية وعلى الانهيار الحضاري العربي الإسلامي"[2].

---

1 ابن تيمية: مجموع فتاوى، مفصل الاعتقاد ص17

2 طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة دار ابن خلدون بيروت ط1-1976ص30

وللرد على هذه الادعاءات في شطرها الأول خاصة- لابد من تحديد مفهوم الشعوبية المتداول في الحقل الاجتماعي التاريخي وهو" الردود التي قام بها أبناء الأمم المغلوبة بعد الفتح الإسلامي بالاعتماد على العنصر القومي وتدعيمه لكي يغلب على الساحة الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية، مما استدعى ردا من طرف بعض العرب الذين غلبت عليهم النزعة العصبية، وأهم ممثلي نزعة الشعوبية من غير العرب كانوا هم الفرس والنبط والقبط والأندلسيون يليهم الأتراك ".

ولتبيين تهافت القول بأن السلفية تمثل الردود الفكرية على الحركة الشعوبية أورد النص التالي ثم أناقشه بعد ذلك.

يقول طيب تيزيني:

"وفي سبيل الكشف عن المعالم الرئيسية للنزعة السلفية في صيغتها المطروحة هنا نستطيع أن نقدم مجموعة كبيرة من الأسماء والفرق التي تبنتها ودافعت عنها في التأريخ العربي الوسيط والحديث وفى المرحلة المعاصرة، فهناك "الجبريون "، و أهل السنة والحديث، وهناك ممثلو الاتجاه المثالي الإيماني في الفلسفة وفي طليعتهم بطبيعة الحال أبو الحسن الأشعري وأبو حامد الغزالي، ضمن هذا الاتجاه ولكن بمستوى آخر سيبرز عبد الرحمن بن الجوزي وابن تيمية وغيرهما.

ولقد كنا أشرنا فيما سبق أن ابن تيمية أوصل النزعة السلفية إلى إحدى قممها من حيث الوضوح في الموقف والحزم الثابت والدفاع عنها"[1].

هذا الرأي يضم متناقضات لمفهوم الشعوبية ويتميز بالادعاء والحشو، وذلك لأنه في إرجاعه ظهور السلفية كردود فكرية على الشعوبية يعود فيورد أسماء رجال في أنسابهم ليسوا بعرب أصلا وهو الشيء الذي ينبغي أن يكون شرطا في

---

١ نفس ص٧١

السلفية التي في مفهوم صاحب هذا الادعاء بمثابة رد فعل فكري ضد الشعوبية، والذي اعترضنا عليه فيه. من جهة إذا اعتبرت الحركة السلفية كمعبر عن العنصر العربي ومناصر له ضدا على القوميات الأخرى غير العربية.

بحيث آن هذا هو عينه ما أصبح يفسر به حديثا دعاة اللهجات والأقليات في البلدان العربية خاصة كل توجه إسلاما لإصلاح المجتمع والسياسة، وكذا ثقافة وباقي مرافق الحياة العامة المعاصرة كمبرر واه لرفض الدعوة الإسلامية بكل صورها ومذاهبها!.

فالغزالي ليس بعربي وإنما هو فارسي وكذلك ابن تيمية فهو حرّاني من مناطق عراقية يعتبر من الأكراد، وكذلك لو بحثنا في غيرهما من العلماء السابق ذكرهم لوجدنا أكثرهم ليسوا ذوي أصل عربي.

لهذا فبحكم الحساسيات النفسية التي تولدها النزاعات القومية كان يمكن افتراض عكس ذلك، وحينذاك ستنقلب الكفة، لكنه لم يحصل لا هذا ولا ذاك.

إذ الغزالي قد احتفظ بالطابع الإسلامي ولم يظهر عليه أي ميل يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى نزعة قومية وكذلك ابن تيمية، وبما أن المناقشة تهم هذا الأخير أكثر من سابقه فأذكر له نصا يميط اللثام عن عدم معقولية مثل هذه الأطروحات حول بعض المفكرين المسلمين العلمية، يقول فيه:

"وجمهور العلماء على أن جنس العرب خير من غيرهم...لكن تفضيل الجملة لا يستلزم أن يكون فرد أفضل من كل فرد فإن في غير العرب خلق كثير خير من أكثر العرب... وفى القرون المتأخرة من هو خير من كثير من القرن الثاني والثالث ومع هذا فلم يخص العرب بحكم شرعي، بل و لا خص بعض أصحابه بحكم دون سائر أمته ؟ ولكن الصحابة لما كان لهم من الفضل أخبر بفضلهم، وكذلك السابقون الأولون لم يخصهم بحكم، ولكن أخبر بما لهم من الفضل لما

اختصوا به من العمل وذلك لا يتعلق بالنسب"[1].

في هذا النص المختصر توجد الكفاية للرد على بعض التمويهات التي لا تعتمد على أساس معقول، والتي تريد أن تجعل من كل حركة إسلامية نزعة قومية. وهذا أسلوب مبتذل في التحليل ويعتمد منهج التعامي عن الواقع العلمي والتاريخي بشكل مكشوف.

هذا، وإن بن تيمية قد كان يعرف أقوال المذاهب المختلفة كالصوفية والفرق الكلامية والشيعة وأقوال الفلاسفة، وله مع هؤلاء الأخيرين جولات جد مهمة في الجدل كان من أهم ما ألف فيه كتابه "**الرد على المنطقيين**"، بل قد كانت له معلومات غريبة وخطيرة في نفس الوقت، وهي العلوم المتعلقة بالتعامل مع الجن وضبط الشياطين ومكائدهم، مما كان له بعض التأثيرات في صياغة تحليلاته العلمية بل ربما خرجت به في بعض الأحيان عن إطار المشروع والمعقول إلى العكس[2]!.

فلست أدري ممن تعلم هذه المسائل وكيف جوزت له مكانته العلمية الظاهرية بمثل هذه المقالات؟.

وعلى الجملة فإنه قد كان شخصية زاخرة بشتى أنواع العلوم، وافق عصرا ومكانا زاخرا بأجناس مختلفة من الأحداث والشعوب فانفعلت وتفاعلت مع المكان والزمان وتولد عنه لهجة خاصة كان ينبغي أن تكون مؤقتة، لكنها اتخذت أبعادا استمرت حتى عصرنا الحالي حيث الزمان والأوضاع الاجتماعية والسياسة مختلفة عما كانت عليه في زمن ابن تيمية.

وكما اختلفت لهجة الغزالي عن لهجة ابن تيمية فلابد أنها ستختلف لهجتنا عن

---

١ ابن تيمية: مجموع فتاوى، كتاب أصول الفقه ص٣٠

٢ ابن تيمية: مجموع الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي بيروت ج١ص٧٠

لهجة كل منهما بحكم اختلاف الأوضاع العامة والتي لا يخلو إنسان من التفاعل معها أو الانفعال بها، وكذلك تبعا لاختلاف البناء النفسي والتكوين العلمي من شخص لآخر.

من هنا إذن يمكن حصر أهم العلوم عند ابن تيمية كالتالي:

١- علوم القرآن (التفسير).

٢ - علوم الحديث (الرواية والدراية).

٣- الفقه وأصوله.

٤- علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة.

٥- العلوم الفلسفية، أبرزها المنطق الذي كان محل النقد عنده.

٦- التصوف النظري الانتقائي مع إسقاط بعض الأحكام الذاتية على أقطابه ومواضيعه -كما سنرى-.

الفصل الثاني

السلفية الموضوعية بين التأويل و الانتقاد

المبحث الأول
المنهجية التأويلية وملازمة السلفية

أولا: مفهوم التأويل وعلاقة المؤول بالمؤول إليه

إن موضوع التأويل يعد من أخطر المواضيع التي خاض فيها المفكرون المسلمون، وكان له تأثير على أفكارهم ومفاهيمهم حول كثير من النصوص التي وقع الاختلاف في تفسيرها، بل إن تأثير هذا الموضوع قد تعدى إلى حياتهم الاجتماعية والسياسية كما مر عبر التاريخ.

فإذا كان موضوع التأويل يعتبر علما أو معرفة إلا أنني جنحت لكي أصطلح عليه بالمنهج، لأنه به تقيم المعارف وتستخرج وليس أنه هو المقصود لذاته، فالتأويل إذن هو وسيلة للوصول إلى الغاية ألا وهي: فهم النص أو المثال في الواقع.

١) مبدأ المناسبة والضوابط العلمية للتأويل عند الغزالي

يقول الغزالي في كتابه "جواهر القرآن": ولعلك تقول: أشرت في بعض أقسام العلوم إلى أنه يوجد فيها الترياق الأكبر بعضها المسك الأذفر وفي بعضها الكبريت الأحمر إلى غير ذلك من النفائس، فهذه استعادات رسمية تحتها رموز وإشارات خفية، فاعلم أن التكلف والترسم ممقوت عند ذوي الجد، فما كلمة طمس إلا وتحتها رموز وإشارات إلى معنى خفي يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الملك وعالم الشهادة وبين عالم الغيب والملكوت... ". ويضيف قائلا:

"ولذلك كانت الدنيا منزلا من منازل الطريق إلى الله ضروريا في حق الإنس، إذ كما يستحيل الوصول إلى اللب إلا من طريق القشر فيستحيل الترقي إلى

الرواح إلا بمثال عالم الأجسام، ولا تعرف هذه الموازنة إلا بمثال"[1].

من هذا المنطلق وهو إدراك الحقائق الغيبية بواسطة الأمثلة الحية يجعل منه مبررا لبناء مفهوم التأويل، ويستشهد على معقولية إمكان هذا الإدراك بمثال النوم وما يحدث فيه وخاصة الرؤى الصالحة وتعبيراتها، فيقول:"وبالجملة فاعلم أن كل ما يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذي لو كنت في النوم مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمنال مناسب يحتاج إلى التعبير واعلم أن التأويل يجري مجرى التعبير، فلذلك قلنا: يدور المفسر على القشر، إذ ليس من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه كمن يدرك أنه أذان قبل الصبح"[2].

هكذا يتبين لنا أن التأويل عنده لا يعني مفهوم التفسير وإنما هو تعبير عن الحقيقة التي تدرك من وراء ظاهر النص، كما نجده أكثر وضوحا في الفقرة التالية:"التفسير وأعني به تبديل اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية، بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد...

والتأويل وهو بيان معناه بعد إزالة ظاهره، وهذا إما أن يقع من العامي نفسه أو من العارف مع العامي أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه "[3]. [1]

فاتضح هنا أن مفهوم التأويل بمعنى أدق هو التعمق في تبيين المعاني الخفية وراء المعاني الظاهرة دون أن تهمل هذه الأخيرة، وبهذا فقد يترك المجال لنفسه مفتوحا للخوض في الاكتشاف والبحث في أسرار المعاني ومولداتها، موظفا كل أدوات المعرفة ومصادرها ومقيدا هذا المفهوم بشروط لابد أن يلتزمها المؤول لكي يصل إلى شط النجاة، جاعلا منها قانونا كليا في التأويل.

---

١ الغزالي: جواهر القرآن ص٢٩

٢ نفس ص٢٩

٣ الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، دار الكتب العلمية بيروت ص٦٦

هذه الشروط قد حصرها في ثلاثة وصايا: أحدها: أن لا يطمع في الاطلاع على جميع ذلك و إلى هذا الغرض كنت أسوق الكلام، فإن ذلك في غير مطمع وليتلو قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾.

ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على آكابر العلماء فضك عن المتوسطين وليعلم أن العالم الذي يدعي الاطلاع على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله لا لوفوره.

الوصية الثانية: أن لا يكذب برهان العقل أصلا، فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب؟والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع.

وإذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله ونفي الصورة.

والوصية الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحدا فيتعين ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثير فمتى ينحصر ذلك ؟ فالتوقف في التأويل أسلم"[1].

ففي هذه الوصايا يتبين لنا المفهوم الظاهري للتأويل عند الغزالي وأنه وظف فيه الوسائل المعهودة عند كل العلماء على كل مستوياتهم كما أنه حصر مجال التأويل ولم يتركه طليقا، وذلك بحدود العقل واللغة في استخلاص كثير من

---

١ الغزالي: قانون التأويل، هدية مجانية مع مجلة الأزهر، عدد ربيع الآخر ١٤٠٦ص٤٨-٥٠

المتشابه من النصوص.

لكن هل هذه الآراء كانت بمثابة الموقف الرسمي له من مفهوم التأويل أم آنها كانت تتخطاه إلى معاني أكثر عمقا وأعز منالا بالنسبة لكثير من العلماء؟.

إنه بتتبع النصوص التي توجد متفرقة في كتبه الخاصة بهذا الموضوع يتبين لنا أن هذه الوصايا قد لا تمثل سوى معنى التفسير بالمقارنة مع مفهوم التأويل في مقالات أخرى من كتبه.

فعند البحث في هذه الأخيرة قد نجد أنه يقصد من التأويل شيئا أوسع غوصا وأعمق في فهم النصوص؟ ليس من باب ما تئول إليها معانيها ولكن من باب الكشف عن وجه العلاقة بين التمثيل الذي يشير إلى نوع من الارتباط أو التشابه بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

في هذا نرى الغزالي وكأنه يخاطب مستغربا من مراميه التأويلية فيقول له:

"لعلك تقول فاكشف عن وجه العلاقة بين العالمين، وإن الرؤيا لما كانت بالمثال دون التصريح وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم كان يرى جبريل كثيرا في غير صورته وما رآه في صورته إلا مرتين ؟.

فاعلم أنك إن ظننت أن هذا يلقى إليك دفعة ومن غير أن تقدم الاستعداد لقبوله بالرياضة والمجاهدة واطراح الدنيا بالكلية والانحياز عن غمار الخلق والاستغراق في محبة الخالق وطلب الحق فقد استكبرت وعلوت علوا كبيرا، وعلى مثلك يبخل بمثله ويقال:

جئتماني لتعلما سر سعدي

تجداني بسر سعدي شحيحا

فاقطع طمعك عن هذا بالمكاتبة والمراسلة ولا تطلبه إلا من باب المجاهدة والتقوى... "[1].

---

١ الغزالي: جواهر القرآن ص٣٢

هكذا إذن يظهر لنا بوضوح مفهوم التأويل النهائي عنده وأنه ليس المقصود به هو مجرد التفسير اللغوي والتسليم العقلي و الاقتناع وإنما هو عملية عقلية وروحية في آن واحد.

ذلك أن العقل يؤول المتشابه إلى المتقبلات العقلية والتي تأخذ أصولها من المحكمات الشرعية وهذا المنهج يستعمل عند علماء الكلام، أما التأويل عن طريق الإدراك الروحي، فهو عمل بعد علم ثم علم بعد عمل وعلم، بمعنى أن الطريق الموصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية للنصوص محل التأويل

هو تصحيح التصور أو المفاهيم العقلية ابتداء العقيدة ثم العمل على تثبيتها، بعد ذلك سيترقى الحال إلى درجة المكاشفة، وهذا ما يصطلح عليه بباب المعرفة، كما يعبر عنها:

"فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد يكون علم الكلام حجابا عليه ومانعا عنه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية حيث قال تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾..."[1].

فعلى هذا يلزم لإدراك العلاقة بين المؤول والمؤول إليه حتى يصير المعنى واضحا ومطمأنا إليه آن تتخلله هذه الشروط التي رآها ضرورية لفهم النصوص المتشابهة فهما حقيقيا وإدراكا كشفيا.

لهذا فإبراز مدى ارتباط ظاهر النص بباطنه ليس للعقل في كثير من الأحوال مكان لتصويره آو تحديده واقعا بالمعنى الحقيقي، وإنما هو من باب المعارف اللدنية كما يشير إلى ذلك الغزالي نفسه في نصوص مرت بنا.

---

١ الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر ج١ص٢٢

٢) الحصر اللغوي للتأويل وانتقاء العبارة عند ابن تيمية

هذا المفهوم للتأويل عنده لم يكن ليستساغ بالكامل عند ابن تيمية وذلك لوجود بعض الاختلافات في الأهداف التي يرمي إليها من خلال عملية التأويل، وإن كان الاتفاق حاصلا في تفسير نفس الكلمة وهي: " التأويل" كمدلول لغوي فقط، أما ما ينتج عنه من استنباط معنوي فربما قد يكون هناك اتفاق بينهما أو لا ، وذلك تبعا للمنهج الذي سلكه كل واحد منهما حيال الموضوع.

فهكذا نرى ابن تيمية يؤكد موقفه الرسمي من مفهوم التأويل مركزا على مدلول اللفظ وهو ما تبناه في جل مقالاته: "وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ

التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهوم في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقا له وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك.

وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني"[١].

ويضيف مركزا على تبيين المفهوم عنده وهو يتشبث أو ينسب رأيه إلى السلف فيقول: "وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراد الله بلفظ التأويل في مثل قوله تعالى: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ ﴾..."[٢].

هكذا يتضح لنا أن ابن تيمية يهدف بفهمه للتأويل إلى التفسير اللغوي

---

١ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج١ص١٤

٢ نفس ج١ص٢٠٦

الإنشائي و الوقوع الخبري، إذ اللفظ الإنشائي الظاهر يبقى على ظاهره ويحتكم في تفسيره إلى السنة أو اللغة.

فتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به، وكذلك النهي... وتأويل الخبر هو وقوعه.

إذن فما هو ظاهر فيه الأمر يطبق على ما احتمل ظاهره وما ظهر في المعاني يأتي فهمه مقابلا لما ظهر منه، ولا مجال للبحث هل يحتمل هذا المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ الواضح مفهوما آخر ينطوي تحته دون أن يعارض أصوله الثابتة، كما أن اللفظ الظاهر هو تمثيل وتقريب يمكن بواسطته فقط إدراك وجه العلاقة بين هذه التمثيلات.

فهنا قد يتباعد عن مفهوم الغزالي للتأويل وذلك أن هذا الأخير يرى إمكانية إدراك وجه المناسبة بينها بواسطة العقل والكشف، أما ابن تيمية فلا يرى إلا تفسيرا واحدا للمسألة المتشابهة وهو التفسير اللغوي أو الشرعي والعرفي[1].

فقد يشترك كلاهما في هذه الاعتبارات لكن الغزالي خصوصا يراها من باب التفسير وليس من باب التأويل كما مر بنا.

فحول مسألة عدم إمكانية إدراك مفهوم المسائل الأخروية يقول ابن تيمية:

"...ونحن نعلم قطعا أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه كما في قوله تعالى: ﴿ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ﴾ على أحد القولين أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق كما أشبهت الحقائق من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه، وتلك الحقائق على ما

---

١ ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ج١ص٢٠

هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به"[1].

من خلال هذا يظهر لنا أنه لا مجال للتأويل بمفهوم أن المتشابه من المسائل الأخروية الغيبية الواردة في القرآن والحديث قد يحمل معاني مفارقة كل المفارقة للتشبيهات الدنيوية، وهذا إذا تعمقنا في تحليله قد يومئ إلينا بأنه يرى أن هناك نوعا من الاشتباه في حقيقة من الحقائق، إما في المقابلة العينية أو الوجودية العددية وربما حتى الوصفية.

بحيث أن العين المذكورة في الدنيا قد تقابلها عين مذكورة في الآخرة وتختلف في حقيقتها التركيبية، وهو ما يجعل صاحب هذا المفهوم يحدد أحوال الآخرة بالقياس إلى أحوال الدنيا بمنطق هذا عين الشيء لكنه ليس كالشيء.

هذا المفهوم لم يكن ليأخذه الغزالي بهذا الأسلوب، إذ أنه قد استعمل التأويل في كثير من المسائل الغيبية أو شبه الغيبية بأسلوب عقلي ولم يثبت العين وإنما أثبت المعنى كحديث تشبيه الموت بالكبش غدا يوم القيامة والقول في علاقة الشيطان بالإنسان في حالة الغضب [2]...

لكننا نراه مع هذا يحترز كثيرا في هذه المسائل ويفوض تأويل بعض الأمور إلى الله سبحانه وتعالى وذلك في حالة عدم وجود أي احتمال راجح له، وهو بذلك يتقيد بالوصية الثالثة التي جعلها شرطا في التأويل كما مر بنا.

إن هذا المفهوم عند ابن تيمية، الذي يجعل تأويل الأخبار هو وقوع المخبر به يدخل في إطار الغيب الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى قد آدى به إلى القول بأنه لا يعرف هذا الأخبار لا ملك ولا نبي ومرسل، إذ سيجعله ممنوعا على كل مخلوق مهما علت رتبته عند الله تعالى، مستدلا بالآية الكريمة: ﴿ فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ

---

١ ابن تيمية: مجموع فتاوى، كتاب مقدمة التفسير ص٢٧٩

٢ الغزالي: قانون التأويل ص٤٩-٥٢

مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ ﴾، معمما هذه النفوس حتى على الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين[1]، ومحتجا بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ ﴾.

عند هذا يمكنني أن أبدي ملاحظة بسيطة حول هذه النقطة بخصوص عدم علم الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين بما في الآخرة وما تحتويه من أسرار، فأقول:

إن هذا الذي فهمه من الآية "فلا تعلم نفس..."، لا يمكن حمله على العموم وتعديه إلى الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين، إذ ما قوله في معراج النبي صلى الله عليه وسلم و اطلاعه على عالم الخلد وأخبار الآخرة كلها وجولته بالجنة ورؤية مشاهدها ومقامات ساكنيها... ؟.

وعلى كل حال فإنه يجعل نفسه في تعامله مع النصوص الشرعية بخصوص موضوع التأويل منتقلا بين المفاهيم اللغوية والمفاهيم الشرعية وهذا نفس المسلك الذي سلكه الغزالي بدوره إلا أنه أضاف الحكم العقلي إلى المسألة ليستقيم الفهم ويكون التأويل صحيحا[2].

غير أن العكس هو الذي حصل عند ابن تيمية إذ أخضع العقل للغة ولم يخضع اللغة للعقل، وإن كان في آرائه يريد أن يبرز تفسيراته اللغوية بدعوى موافقتها للعقل، وهذا ما جعلني أتردد في تحديد مفهوم التأويل لديه تحديدا واضح الأركان.

فحول هذا الإشكال أورد نصا له في الموضوع يقول فيه:

"والله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن وأخبر أنه أنزله لنعقله و لا يكون التدبر والعقل إلا لكلام بين المتكلم مراده به، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معاني

---

١ ابن تيمية: مجموع فتاوى، مقدمة التفسير

٢ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٥

كبيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه ولا يعقل، ولهذا تجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوها كثيرة وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل ما لا يعلمه إلا الله، بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في العقليات وإن كانوا لم يتعمدوا الكذب كالمحدث الذي يغلط في حديثه خطأ "[1].

وفي نظري أن هذا الكلام يحتوي نوعا من التعقيد، إذ آنه يقول بأن الله سبحانه وتعالى أنزل كتابه لنتدبره ونتعقله، في حين أننا نراه يناهض المستعملين عقولهم في تدبر النصوص واتهامهم بالكذب فيما توصلوا إليه من خلال التدبر والتعقل.

فما مفهوم التدبر عنده إذن، هل هو شرح اللفظ باللفظ والقول بأن الشيء هو مقابل لهذا الشيء إلا أنه ليس شبهه، أم انتظار وقوع المخبر به ولا مجال لإدراك معانيه الروحية، أم أن التدبر هو مقابلة النصوص بعضها البعض وتفسيرها بها وهذا هو تفسير القرآن بالقرآن وليس بتأويل ؟.

بل إنه إذا عدل عن اللفظ الظاهر في نص وحمله لفظا ظاهرا من نص آخر بخصوص موضوع معين فإنه سيكون قد خرج عن قاعدته التي أشرت إلى التزامه بها كما مر بنا وانتقل من اللفظ المرجوح إلى اللفظ الراجح لقرينة تقترن به وهذا هو عن ما يقول به الغزالي في توظيفه للعقل في مجال التأويل، وبغض النظر عن الأداة الكشفية التي لم يتعرض لها ابن تيمية بالإثبات أو بالنفي، وإن كان هذا الحكم الأخير أقرب إلى موقفه بخصوص التأويل كما مر بنا.

---

١ بن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج١ص٢٧٩

ثانيا: الخصوصية والعمومية في أهلية التأويل

لقد سلك كل من الغزالي وابن تيمية منهجا خاصا في التأويل و ذلك بخصوص السماح للناس به وتصنيفهم حوله.

١) أهلية التأويل وتحديد مذهب السلف

فالغزالي قد اعتمد منهجا يرتكز على الاعتبارات اللازمة التي تناسب الذات والموضوع، فأعطى للذات تقسيمات على حسب استعداداتها ومؤهلاتها، كما أنه صنف المواضيع العلمية تصنيفا يتناسب ومستوى هذه الذوات المتحملة للمعارف.

فبخصوص تعامل الناس مع المتشابه من النصوص يقول: "الباب الأول في شرح اعتقاد السلف في هذه الأخبار: "**أعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين**، وها أنا أورد بيانه وبين برهانه ؟ فأقول:

حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا؟ أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور:**التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة**"[1].

فهذا قد يحدد لنا بوضوح مفهوم السلفية الموضوعية ذات الصبغة المعرفية والخصوصية المرجعية كما قد يبعد عن العامة عن كل محاولة للتأويل ويوقفهم عند حدهم، في حين يلزمهم التأدب حيال أهل المعرفة الذين هم السلف الصالح ومن سار على منهجهم من العلماء أو العارفين بالتسليم لهم حتى لا يكونوا حجر عثرة أمام محاولة هؤلاء الأخيرين الاستنباط مما أشكل عليهم.

وذلك لأنهم مؤهلون علميا للخوض في هذا البحر وهم أدرى بالسباحة فيه، أما الذي لا يفهم العوم فيجب أن ينحى حتى عن الشطوط فضلا عن الدخول إلى الماء.

---

١ الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ص٥٣

فنراه إذن يقسم أصناف الناس حيال موضوع التأويل إلى قسمين: خاصة وعلماء، والعلماء بدورهم لهم مستويات فيه ومواقف تختلف من عالم لآخر.

هذا التقسيم لم يكن اعتباطيا أو تعسفيا، وإنما كان لأسباب كثيرة بينها في كتبه بخصوص هذا الموضوع، من بينها تفاوت قوة أدوات المعرفة عند البعض دون البعض الآخر ونقص المعلومات اللازمة للخوض في هذا الميدان، كما نراه يركز على اللغة والمحكمات الشرعية وكذلك جانب التمرن العقلي كوسيلة ضرورية ومؤهلة لتفسير ما يشكل من مثل هذه الأمور.

ولئن كان الغزالي قد جعل من الواجب منع العوام من الخوض في المتشابه فإنه لم يتعده إلى العلماء، حيث يرى أنه من باب اللياقة والمناسبة لمقامهم تناوله بالبحث والتحقيق رغبة للرسوخ في العلم[١].

هؤلاء العلماء لكي تكون تأويلاتهم صحيحة ينبغي أن يجمعوا بين النقل والعقل، وبذلك يكونون أمة وسطا في هذا الميدان.لأنهم أهل الحق والموفقون في هذا الميدان من بين الفرق الخمسة التي خاضت فيه.

يقول عن هذه الفرقة: " **هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع إذ بالعقل عرف صدق الشرع ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل، وهؤلاء هم الفرقة المحقة وقد نهجوا منهجا قويما**"[٢].

---

١ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٢

٢ الغزالي: قانون التأويل ص٤٨

٢) تعميم التأويل وفتح باب الخلاف بين السلف والخلف

إن هذا التقسيم عنده لأصناف المؤهلين للخوض في التأويل وجعل الفرقة الخامسة هي المحقة إذا وفقت بين الشرع والعقل في المسائل التي خاضت فيها، ولد ردة فعل عند ابن تيمية، وربما إن شئت القول بأن كتاب: "**درء تعارض العقل والنقل** " قد كان يستهدف الغزالي خصوصا[١]، وإن كان الجدل يعم الفرق الكلامية كلها تقريبا.

ذلك أن ابن تيمية قد بين هدف الكتاب وهو بيان فساد قانون التأويل عند المتكلمين، وأن هذه اللفظة أي: قانون التأويل، تمثل عنوانا حرفيا لكتاب الغزالي الخاص بهذا الموضوع.

مما يؤكد هذا هو استشهاده في نقده له بهذا الكتاب في كثير من مناطق الجدل الكلامي حيث نراه يقول بخصوص أهل التأويل:

"ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء بينا في هذا الكتاب فساد **القانون** الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبين الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر"[٢].

من هنا سيحصر مفهوم التأويل وأهله في دائرة موحدة، جاعلا منه مسألة مجوزة عند كل الناس ومحددة بالتفسير الشرعي ثم اللغوي، لا فرق في ذلك بين عالم وعامي؛ وإنما الكل يصير من النقلة بمجرد سماعه لهذا التقسيم.

بل قد تعدى به الأمر إلى طرح القضايا العقدية التي ربما تدخل في حكم المتشابهات وذلك على المنابر وفي محضر الجمهور من العامة، هذا مع تدخله

---

١ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج١ص٥

٢ نفس ج١ص٢٠

الذاتي في تفسيرها وتأويلها حسب مذهبه مخالفا بذلك منهج السلف الصالح في مثل هذه الأمور كما يروى عن الإمام مالك اشتهارا في مسألة الاستواء على العرش وردعه أمام العامة من الناس.

في هذا الصدد يذكر ابن بطوطة عنه كشاهد عيان: "وكنت إذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وأنكر ما تكلم به فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضربا كثيرا حتى سقطت عمامته..."[1].

هذا النص قد لا يحتاج إلى تعليق إن ثبت سنده، وذلك فيما يخص خطر تدخل العامة في مجال التأويل والخلاف المعرفي، كما يؤكد المسؤولية السلبية لبعض العلماء كابن تيمية مثلا في فتح الباب والذريعة لتجرئهم على اختراق حدود وآداب العلم والتعامل مع العلماء.

أيضا قد يفتح باب التجرؤ على النصوص الدينية نفسها وأخذها بحرفيتها دون معناها وبغير علم أو تعلم، وبالتالي مصادرة الرأي الآخر بالقوة والعنف في المساجد وخارجها، وهو ما أصبح من أخطر الآفات التي تهدد الاستقرار الروحي للأمة في عصرنا الحالي وبالتالي يناقض منهج السلف الصالح عرفانا وسلوكا.

وعلى العكس من هذا يذهب إلى أن ما لم ينقل تأويله بالشرع فينبغي أن يبقى كما هو عليه إلى حين وقوع المخبر به إذا كان متعلقا بالخبر أو تطبيق الأمر والنهي كما يقول:

"ومما ينبغي أن يعلم أن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره من جهة النبي صلى

---

١ ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ص٥٨

الله عليه وسلم لم يحتج في ذلك إلى أقوال أهل اللغة، فإنه قد عرف تفسيره، وما أريد بذلك من جهة النبي صلى الله عليه وسلم لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم.

قال الفقهاء: الأسماء ثلاثة أنواع: نوع يعرف بالشرع كالصلاة والزكاة، ونوع يعرف حده باللغة، كالشمس والقمر، ونوع يعرف حده بالعرف كلفظ القبض ولفظ المعروف في قوله تعالى: "وعاشروهن بالمعروف "...[1]

هكذا إذن يتبين لنا أن فهم النصوص بهذه الوسائل هو الحد النهائي في المعرفة عنده وماعدا ذلك فإنهم مبتدعة وضالون ولهم مسلكان هما:

"**طريقة التبديل وطريقة التجهيل**، أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل وأهل التحريف والتأويل[2].

فأهل التجهيل هم الذين يعتقدون بأن الوقف عند قراءة الآية الكريمة: "وما يعلم تأويله إلا الله"يلزم منه اعتبار الآيات المتشابهات كقوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" لا يعرفه إلا الله تعالى وأن الأنبياء وأتباعهم جاهلون بمدلولها، ومع هذا يعتقد هؤلاء أنهم يسيرون على طريقة أهل السلف "وهؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم: إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء"[3].

من هذا المنطلق نراه يدافع عن موقف السلف الذين وقفوا في قراءتهم عند قول الله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله"، مبينا أنهم كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، وأنه لم يكن لفظ التأويل يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص: "وهو

---

١ ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ج١ص٢٠

٢ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج١ص٨

٣ نفس ج١ص١٥

صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك "[1].

فهو بهذه الدعوى يرجع دائما إلى مبرر اللغة، ملقيا باللائمة على المؤولين بأنهم قد حرفوا المفهوم اللغوي لكلمة تأويل، وأنها لم تكن معروفة عند السلف كما تستعمل عند المتأخرين.

عند هذا سيتعرض إلى مسألة تأويل الرؤى، معتبرا أن التأويل فيها هو نفس مدلولها الذي تؤول إليه. وأن العالم بتأويلها هو الذي يخبر بها، فجعل التعبير مقابلا للوقوع. كما حمل لفظ التأويل على تعبير الرؤيا وعلى وقوعها.

فمعلوم أن ظاهر الرؤيا مخالف لحقيقتها الواقعية وهذا ما لم يشر إليه في خضم الدفاع عن رأيه[2]، كما أن الرؤيا تعتبر نوع علم قد يوجد عند البعض من الناس دون البعض الآخر، مما يلزم معه التصنيف لطبقاتهم اتجاه تلقي العلوم وتلقينها.

وهكذا فإن لومه لأهل التجهيل لم يكن إلا من منطلق الدعوى بأن السلف كانوا يعلمون مدلول الألفاظ، في حين أن نكران فهم السلف لمدلول الألفاظ لم يصدر من عند أية فرقة معتبرة في مجال الفكر والمذاهب، وكيف يوجه إليهم هذا القول وهم آدرى الناس باللغة ومضامينها.

أما الفرقة الأخرى فإنه قد سلك معها مسلكا نقديا معاكسا للنقد الذي وجهه لأهل التجهيل في نظره، فنراه يقول: "وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو حق في نفس الأمر وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمنا بعقولنا.

ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي

---

١ نفس ج١ص٢٠١

٢ ابن تيمية: مجموع فتاوى، مقدمة التفسير ص٢٩٠

يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات"[1].

إن هذا النقد لأصحاب هذا الأسلوب في التأويل قد يرفع الستار بالكلية عن موضوع التأويل وأهله، وذلك لرفضه أية محاولة عقلية لفهم النصوص، بل قد تعدى الأمر إلى إقصاء الاستدلالات اللغوية التي ربما يكون فيها نوع إيضاح لمفاهيم النصوص وذلك بالتوافق مع النظر العقلي، وهذا ما يجعل منهجه يصطدم ومنهج الغزالي في مسألة التأويل.

وذلك لأن هذا الأخير قد يوظف كل الوسائل اللازمة للحصول عليه صحيحا، والتي لا تصطدم مع النقل المحكم الواضح ولا مع العقل الصريح، بل إنه يبدو محترزا في المسألة وذلك بالإعلان عن ضرورة بقاء هذا التأويل المحصل عليه بين العارف وبين ربه ولا يجعله موضوع الدروس أو المخاطبة العامة فنراه يقول:

"تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه، وهو على ثلاثة أوجه. فإن الذي انقدح في سره أن المراد به من لفظ:الاستواء والفوق مثلا، إما أن يكون مقطوعا به أو مشكوكا فيه أو مظنونا ظنا غالبا.

فإن كان قطعيا فليعتقد، وإن كان مشكوكا فليجتنبه، ولا يحكمن على مراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال يعارضه مثله من غير ترجيح، بل الواجب على الشاك التوقف.

وإن كان مظنونا فاعلم أن للظن متعلقين أحدهما: أن المعنى الذي انقدح عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال، والثاني:أن يعلم قطعا جوازه لكن تردد هل هو مراد أم لا؟"[2].

---

١ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج١ص١٢

٢ الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ص٦٨

بحيث يظهر هنا محترسا جدا، وملتزما الشرع في ظواهر النصوص، مع تبيين أن أهل التأويل مهما ترقوا في مقاماتهم المعرفية لابد وأن يحكموا ظواهر الشرع فيما جال بخواطرهم أو قلوبهم، وهذا ما يوافقه عليه ابن تيمية ولكن في حدود معلومة.

كما نرى بأن الغزالي يعطي للعقل حقا في انتقاء والتزام الأسس التي يقوم عليها انتظام أحكامه ومن دون اختراق حدوده، وفي هذه الحلقة المعرفية نستشف نظرته إلى وحدة المعرفة وإلى عدم تعارض أدواتها، وإلى أنه لا تعارض مع الشرع والعقل ولامع الشرع والقلب ولامع العقل والقلب، بل كل من العقل والقلب يخضع للشرع، والشرع يقر ما يتوصل إليه العقل والقلب بشرط سلامتهما في الإدراك.

على هذا فإن البحث العلمي ينبغي أن توظف فيه كل الأدوات المعرفية دون استثناء، حتى فيما يتعلق بالعالم الروحي والانتقال التسلسلي من التمثيلي إلى الحقيقي، وهو ما لا يمكن توفره لدى كل الناس.

لهذا وجب التصنيف لطبقاتهم في موضوع التأويل، سبق أن أشار فيه إلى أنه على العامي التسليم في الموضوع لأهله، وأن العجز عن إدراكه يختص بالنفس العاجزة فقط، أما معرفة المتشابه فإنه ممكن عند الراسخين في العلم حيث قال:

"وأما التسليم لأهله فأن لا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسول الله صلى الله عليه وسلم أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء"[1].

أما ابن تيمية فلا مجال للتصنيف عنده، بل لا مكان للتأويل في تعامله مع النصوص، وإنما التأويل هو التفسير، ولا يهم تعارض النقل والعقل في الظاهر، بل يجب أن يفهم النص بما هو ظاهر، والعقل يوقف عنده قسرا، وكل ما وقع على

---

١ نفس ص٥٤

السمع أو قرئ باللسان والعين فهو ذاك المفهوم والمقصود بحروفه وبرنته ووقعه الكلامي.

أما البحث عن: هل هذا الكلام فيه تشابه أو تعارض مع محكمات النصوص والأحكام العقلية وذلك من خلال المفهوم اللغوي المقتصر عليه في تفسير مثل هذه المسائل، فهذا ما لم يجوزه كقاعدة، أما كواقع فإننا سنرى بعض الاختراقات لها، وسنرى تدخل العقل أو الرأي بوضوح في تعليل المفاهيم المتبناة عنده في مجال التأويل.

المبحث الثاني
الواقعية والافتراض في النقد والاعتراض

أولا: الموضوعية والذاتية في البواعث النقدية

إن القول بوجود النزعة النقدية عند كثير من العلماء لهو دليل على روح التحرر الفكري واستقلالية الشخصية المسلمة التي لا تراعي في الحق لومة لائم، ولا تهاب المصطلحات والهالات التي تضاف إلى كثير ممن سبقهم أو عاصرهم من أقرانهم العلماء والمفكرين.

من أجل هذا فإن كتب المفكرين المسلمين مليئة بالدراسات النقدية التي محصوا فيها كل الأطروحات العلمية، فقبلوا ما استساغه فكرهم وذوقهم السليم ولفظوا ما لم يتطابق معه، وخاصة حينما تصطدم مع منهج السلف الصالح كمرجعية روحية وسلوكية ومعرفية.

هذه الانتقادات قد كانت تختلف في بواعثها بحسب اختلاف الأمزجة وبحسب الظروف التاريخية والمستوى الفكري العام في كل عصر.

فكما تبين لنا عند التحدث عن ترجمة كل من الغزالي وابن تيمية، وكذلك في الكلام عن البناء النفسي عند الرجلين:أنه ثمة فوارق أساسية في ظروف كل منهما، وهذا الاختلاف البيئي - كما قلت- لابد وأن يترك انطباعا على فكر كل واحد منهما على حدة.

وبما أن الفترة التاريخية التي عاشا فيها قد كانت فترة حرجة ومقلقة فإنها دفعت بهما إلى إعلان حرب نقدية للمذاهب المختلفة وذلك بأسلوب منظم وهادف ولغاية محورية ألا وهي الدعوة بالعودة إلى منهج السلف الصالح ومسلكه المعرفي الناصع.

فما هي إذن البواعث الرئيسية لسلوك هذا النهج العلمي النقدي لكلا الرجلين؟.

فبخصوص الغزالي يذكر أن الروح النقدية عنده كانت منذ عهد الشباب المبكر، وأنه في هذه المرحلة قد شرع في استخلاص الحق وإبطال الباطل.

فقد كان هذا السلوك العلمي نتيجة دوافع نفسية من أجل تحصيل المعرفة وليس من أجل الرغبة في المناظرة والمجادلة وإن كانت ستتبلور إليها بعد ذلك ثم سيتراجع عنها فيما بعد، وخاصة حين التزامه المذهب الصوفي.

فنراه يقول بعد استعراض العمل الذي قام به في مجال البحث العلمي:"وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلّتي لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد شرّة الصبا"[1].

من هنا أرى أن مجرد القول بالانحلال عن رابطة التقليد يعتبر في حد ذاته انقلابا نقديا على ما عهده في حياته، لأن المقصود السليم من النقد هو طرح الشيء المنتقد جانبا وإقامة عوضه ما هو حق، ولو كان المقلد حقا لما طرح. إذ أنه أولى بالبقاء والاستمرارية.

فهذا التأجج الداخلي نحو البحث عن حقيقة المذاهب إذا نظرنا إليه نظرة متفحصة نجد أنه كانت له دوافع خارجية قبل أن تكون داخلية كما ذكر الغزالي، وذلك لأنه لولا وجود الاضطراب المذهبي في عصره لما تولدت لديه هذه النزعة ولما كانت لديه رغبة في الخروج عن التقليد، وهذا هو ما كان واقعا باستشهاد الغزالي نفسه، إذ يقول أنه رأى "صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود وصبيان المسلمين لا نشوء

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٥

لم إلا على الإسلام..."[1].

فكان هذا مما يدل على وجود التعصب المذهبي آنذاك واحتكاك الطوائف بعضها ببعض، مما سيولد اضطرابا داخل المجتمع ويدفع بالعلماء إلى ردع أخطاره.

فمن بين العوامل الرئيسية التي كانت تقف وراء هذا الاضطراب هو مخلفات ما قام به القرامطة من الهجوم على دار الخلافة كما مر بنا.

من هنا فقد ظهرت المذاهب المختلفة: منها ما كانت تجاهر بمخالفتها للإسلام وتغرير الناس لانتهاك حرماته بشتى الوسائل والدعاوي المنحرفة، ومنها ما كانت تتستر وتسلك منهج التقية في تسريب أفكارها للعامة وذلك خوفا من السلطة التي كانت تتمتع بنفوذ ما بعد الانتصار على الهجمات القرمُطية.

بحيث يمكن تقسيم أخطر الطوائف على المجتمع الإسلامي في عصر الغزالي إلى طائفتين بارزتين لهما بعض الارتباطات الجوهرية بينهما وهما: الفلسفة والباطنية، يقابل هذه الأخيرة مذهب الرافضة في زمن ابن تيمية والذي في حد ذاته يعد شاملا لكل المذاهب الشيعية باستثناء مذهب **الزيدية** وبعض من قرب منها[2].

١) الفلاسفة المتناقضة وبيان تهافتهم

فلقد كان الباعث إلى نقد الفلاسفة هو سريان أفكارهم في الأوساط الاجتماعية وتغريرهم ببعض أنصاف المثقفين الذي أصاخوا لهم أسماعهم وأخذوا يخالفون بعض الأوامر الشرعية بشتى المبررات التي تقلدوها من الفلاسفة ومتشدقين بها أمام العامة بالتمويه والتضليل[3]، الشيء الذي دفع بالغزالي إلى

١ نفس ص٦
٢ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج٢ص١٢٦
٣ الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ط٤ ص٧٢

مهاجمتهم وبيان تهافتهم واضطراب أفكارهم، إذ يقول:

"فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء، مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك وعبرة عند الأذكياء، أعني ما اختصوا به عن الجماهير الدهماء من فنون العقائد والآراء هذا من حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليدا، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله وباليوم الآخر"[1].

إن هذا الباعث الخارجي لنقد الفلاسفة سيصير نفسه المحرك لابن تيمية والدافع إلى نقدهم أيضا، وإن كان الظرف التاريخي مخالفا لما كان لدى صاحبه، وذلك أنه في عصر ابن تيمية قد كانت الأمة تعاني من غزو عسكري خطير، وهذا ما جعل الناس يلتفون حول من يجدون عنده وسيلة لتوحيد صفهم في مواجهة هذا الخطر الداهم.

فلم يكن حينئذ للفلاسفة أي دور داخل هذا المجتمع خاصة وأن المنطقة التي كان يعيش فيها منطقة بعيدة نوعا ما عن المدارس النظامية التي كانت تكثر فيها المجادلات حول المسائل الفلسفية وبعيدة عن فترة تألق الفلاسفة المسلمين في أغلبهم، ولهذا فقد كانت أغلب معلومات أهل عصره عن الفلسفة سماعية أو عن طريق بعض الكتب التي انتقدت أهلها ككتب الغزالي وبعض المتكلمين.

فحول باعث ابن تيمية لنقد الفلسفة نراه يقول:

"أما بعد فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئا، ثم لما

---

١ نفس ص٧٥

كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل. واقتضى ذلك أنى كتبت في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة ثم تعقبته ذلك في مجالس إلى أن تم "[1].

من هنا يتبين لنا أن كلا منهما كان له اتصال مباشر بالذين غلب عليهم التقليد للفلاسفة، مما أفسد عليهم أفكارهم، فرأيا أن هذه الظاهرة إن لم تستدرك بالنقد فإن خطرها سيتسرب إلى الوسط الاجتماعي وبالتالي سيؤدي به إلى الانحلال.

فرغم هذا التوافق بينهما في الباعث لنقد الفلسفة فإنه يبقى سؤال ملح في هذا الموضوع وهو كالتالي:

إذا كان باعث الغزالي لنقد الفلاسفة هو تفادي الخطر الذي يشكلونه على أفكار العامة وأنصاف المثقفين، فبماذا سيفسر الباعث إذن لابن تيمية على نقد الغزالي نفسه، وهل كان يشكل خطرا على أفكار العامة ؟ أم أن عادة النقد ونزعة التطرف والتعصب كانت هي الدافع إلى سلوك هذا الميدان، من دون مراعاة لما سينتج عنها من بلبلة كان من واجب سلوك العالم أن يحتاط في إثارتها!.

كما أنه حينما يناقش الفلاسفة في آرائهم المنطقية أو غيرها فقد كان يدمج في مناقشتهم الفرق الكلامية، غير محتاط في نقدهم والتشنيع ببعضهم، مع العلم أن من الفرق التي انتقدها كانت معتدلة، والتي تلقى أفكارها أغلب المسلمين بالقبول، من أهمها: المذهب الأشعري.

هذا المذهب لم يسلم من انتقاداته، كما مر بنا عند التحدث عن تكوينه

---

١ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ص٢

العلمي، وأنه قد كان يعترف به في حدود انتمائه للمذهب الحنبلي، أما وقد انحاز عن أصوله أو حتى فروعه فإنه سيصبح عرضة النقد.

لهذا فإن الباعث للنقد عنده قد اختلط بأشياء نفسية وأخلاقية سلبية شابته. فحينما يلتقي مع الغزالي في مدافعة خطر الفلاسفة للدفاع عن منهج السلف فقد يفترق عنه في الالتزام المذهبي وفرضه على الساحة العلمية بالانتقادات لمن يبدون مخالفين لمذهبه[1].

كما أن الدافع الآخر وراء نقده للمتكلمين كان هو اتهامهم بأنهم قد فتحوا الباب الذي دخل منه الفلاسفة لنقد المسلمين، وذلك بسبب الأغلاط التي وقعوا فيها حين الخوض في المسائل الكلامية، فنراه يقول:

"فإن غلط هؤلاء مما سلط أولئك المتفلسفة وظنوا أن ما يقوله هؤلاء و أمثالهم هو دين المسلمين أو قول الرسول وأصحابه، ولهذا كانت مناظرة ابن سينا هي للمعتزلة وابن رشد للكلابية.

وكانوا إذا بينوا فساد بعض ما يقوله مبتدعة أهل الكلام يظنون أنه لم يبق حق إلا ما يقولونه هم، وذلك بالعكس وليس الأمر كذلك، بل ما يقوله مبتدعة أهل الكلام فيه خطأ مخالف للشرع والعقل".

هذه الملاحظة من ابن تيمية على علماء الكلام كان قد سبقه بها الغزالي وهو ما جعله يقوم بإعادة النظر في أدوات الاستنباط عند المتكلمين وتطوير المناهج الاستدلالية عندهم كما سنرى.

رغم هذا فإن نقده للمتكلمين لم يصل إلى ما وصل إليه ابن تيمية من حيث الحدة والعنف النقدي لحد التعيير أو التجريح، بل حتى حينما نراه يركز نقده للفلاسفة في نقاط معينة قد كفرهم في بعضها وبدعهم في الآخر فإنه يقر

---

١ ابن تيمية: مجموعة فتاوى، كتاب مفصل الاعتقاد ص١٨

للمؤمنين منهم بالله سبحانه وتعالى تقاربهم مع باقي الطوائف الإسلامية، بحيث سيبين أن هدفهم واحد في طلب الحقيقة.

فنراه يقول "**والصوفية والفلاسفة الذين آمنوا بالله واليوم الآخر على الجملة وإن اختلفوا في الكيفية فكلهم متفقون على أن السعادة في العلم والعمل** "[1].

بحيث لم ينقل نقده من الفلاسفة إلى المتصوفة بمجرد هذا التقارب في الهدف أو تشابه المصطلحات عند الفريقين.

أما بالنسبة إلى ابن تيمية فإن نفس الباعث الذي كان عنده لنقد المتكلمين فسيكون وراء نقد بعض الصوفية وفي مقدمتهم الشيخ **محيي الدين ابن عربي الحاتمي** -كما مر بنا- إذ أن كل كلام يشتم منه رائحة التشابه مع أقوال الفلاسفة فهم في طيهم وصفهم ويعتبرون في نظره من المبتدعة كما يقول:

"ولهذا يقول بعض الشيوخ الذين يتكلمون باللوح المحفوظ على طريقة هؤلاء إما عن معرفة بأن هذا قولهم وإما عن متابعة منهم لمن قال ذلك من شيوخهم الذين أخذوا ذلك عن الفلاسفة كما يوجد في كلام ابن عربي وابن سبعين والشاذلي وغيرهم"[2].

٢) الباطنية و الرافضة وكشف فضائحهم وبدعهم:

فإذا توجهنا نحو دراسة بواعثهما إلى نقد الباطنية أو الرافضة فسنجد أيضا أن لها ضرورات و خلفيات تختلف فيما بينها كما قد تتفق في بعض جوانبها.

بالنسبة إلى الغزالي فقد ذكر أن اعتراضه على الباطنية كان امتدادا للنزعة الداخلية المحركة له لسلوك المنهج النقدي البناء.

---

١ الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ط١ص١٩٥

٢ ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٤٧٥

إذ أنه قد قام بتفحص المذاهب كل على حدة، فوجد أن خطر الباطنية ينخر داخل الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه بشكل مباشر عن طريق التشويش على الناس في عقائدهم وادعاء المعرفة بوسائل مبتدعة مستدرجيهم بها إلى الغواية والضلال.

إذ رغم أن مبادئهم واهية وضحلة فقد استطاعوا أن يشكلوا خطرا على العامة وذلك باستعمالهم أسلوب السرية، الشيء الذي سيشكل خطرا ووبيلا على المجتمع والدولة، هذا مع غياب الطبقة الواعية ذات المستوى الرفيع والمتمكنة من دحض شبههم.

من هنا فقد وافقت رغبته الداخلية لنقد الباطنية رغبة رجال الدولة، ومن ثم كان الحاث على سلوك هذا الأسلوب قويا ومدعما، كما يقول عنه:

"وكان قد نبغت نابغة التعليمية وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، عن لي أن أبحث عن مقالاتهم لأطلع على ما في كتبهم؛ ثم اتفق أن ورد أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم، فلم يسعني مدافعته وصار ذلك مستحثا من خارج ضميمة للباعث الأصلي من الباطن، فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم... "[1].

فكما ذكرت عن قريب أن غياب الأطر العلمية ذات المستوى اللائق لمجابهة هؤلاء الدخيلين على المجتمع الإسلامي قد كان وراء شيوع مذهبهم، فإن نفس العامل سيكون وراء الباعث له على نقد الباطنية.

إذ وجد أن جل الكتب التي ألفت في الرد عليهم لا تؤدي وظيفتها المنوطة بها أحسن أداء، وهي منحصرة في فنين من الكتابة عنهم:

"الفن الأول ويتحدث: "في تواريخ أخبارهم وأحوالهم من بدء أمرهم إلى ظهور

---

[1] الغزالي المنقذ من الضلال ص٣٤

ضلالهم وتسمية كل واحد من دعاتهم في كل قطر من الأقطار وبيان وقائعهم فيما انقرض من الأعصار.

والفن الثاني: في إبطال تفصيل مذاهبهم من عقائد تلقوها من الثنوية والفلاسفة وحرفوها عن أوضاعها وغيروا ألفاظها قصد التغطية والتلبيس"[1].

من هنا فقد اعتبر أن الفن الأول من الكتابة هو من اختصاص المؤرخين والسمار والفن الثاني خروجا عن الموضوع في النقد المباشر لهم، إذ أن باطنية عصره لهم أفكار غير ما ذكره المؤلفون في موضوعهم.

لهذا فنقدهم بهذا الأسلوب قد أغفل الجوانب الخاصة التي يتميزون بها عن المذاهب التي أخذوا عنها بعض أفكارهم، وإن كانوا منتحلون لها فإنهم غير مختصين بها.

فإذن كان يجب على المتعرضين لنقدهم أن يبحثوا في أفكارهم الخاصة بهم والتي استحدثوها، زيادة على ما لديهم من الأفكار المنتزعة من المذاهب المختلفة.

لذا فعدم استيفاء الكاتبين عن الباطنية بالمقصود من نقدهم كان الباعث له على نقدهم بدوره، وهذا يبين لنا أنه يسعى إلى جعل النقد مسألة ضرورية في مرحلة معينة، وهو كلما وجد خطر عملي في الوسط الاجتماعي ينبغي آن يردع ويدحض من أساسه ويخصص بالنقد، حتى لا يمكن له أن يتغلغل في الأوساط العامة و لا يهد كيان المجتمع وانتظامه.

من هنا فيكون الباعث على النقد قضية ظرفية حيث تستدعي الحاجة الملحة إليه، إذ لكل مقال مقام[2] ولكل عمل معول.

---

١ الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة و النشر القاهرة ط١٣٨٣-١٩٦٤ص٩

٢ الغزالي: فضائح الباطنية ص١٠

فإذا رجعنا إلى ابن تيمية لنرى البواعث له على نقد الرافضة في كتابه "**منهاج السنة** " فإننا سوف لا نجد للباعث السياسي أثرا يذكر كما هو الشأن بالنسبة إلى الغزالي، وهذا يعني أن الرافضة لم تكن تشكل خطرا قويا على المسار العام للحياة الاجتماعية في زمنه.

أما عن الباعث الداخلي فبحكم أنه مسلم وله غيرة للحفاظ على سلامة المجتمع الإسلامي فإنه سيوافق الغزالي فيه، بالإضافة إلى هذا فإن نفس الباعث المتمثل في غياب النخبة العالمة في المجتمع والمؤهلة للرد على ترهات الرافضة سيكون وراء تخصيصهم بالنقد حيث سيقول بعد تسلمه كتابا لهم يحتوى أهم الأفكار المعتمدة في مذهبهم: " فإن هذا الصنف يكثرون ويظهرون إذا كثرت الجاهلية وأهلها، ولم يكن هناك من أهل العلم بالنبوة والمتابعة لها من يظهر أنوارها الماحية لظلمة الضلال، ويكشف ما في خلافها من الإفك والشرك والمحال"[1].

هذا الكتاب الذي كان السبب الرئيسي لتخصيص نقد موجه للرافضة عنوانه"**منهاج الكرامة** "**لابن المطهر الحلى**(٦٤٨هـ-٧٢٦)المشهور عند الشيعة بالعلامة، فرد عليه بكتاب "**منهاج السنة**"يقول في مستهله:

"**ونحن نبين إن شاء الله تعالى طريق الاستقامة في معرفة هذا الكتاب منهاج الندامة**[2] "، بحيث سنلاحظ في هذه الجملة مدى تشدد ابن تيمية مناقشه للمنحرفين والمبتدعة، إذ أنه لم يرد أن يسمي الكتاب محل الرد باسمه الذي وضعه له صاحبه[3].

---

١ ابن تيمية: منهاج السنة، المطبعة الكبرى الأميرية ط١-١٣٢٥ ج١ص٣

٢ نفس ج١ص١٣

٣ يمكن اعتبار رد ابن تيمية على ابن المطهر الحلى بمثابة رد عام على الشيعة الرافضة أما ردوده على الباطنية خاصة فإنها منشورة في عدة كتب له، من أهمها: كتاب"العقيدة الأصفهانية"

فباختصار نرى أن الباعث للنقد عند الرجلين لهذه الفرق المعينة من فلاسفة وباطنية ورافضة على اختلاف طوائفهم قد كان بمثابة رد مباشر على الخطر الوقتي الذي كانت تمثله هذه الفرق على الاستقرار العام للمجتمع الإسلامي، باستدراجه سواء على صعيد الاعتقاد أو السلوك تحت عدة مغررات ومضللات للابتعاد عن منهج السلف الصالح.

لكن الباعث عند ابن تيمية قد لا يقف عند هذه الضرورة الموضوعية التي أشرت إليها، إذ يتخطى النقد لديه بصورته العنيفة إلى فرق إسلامية معتدلة في أفكارها ولا تشكل خطرا على معتقد المسلمين كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلاسفة المنحرفين أو الباطنية والرافضة كما مر بنا.

ثانيا: المنهج النقدي بين التخطيط والارتجال

يتناول هذا المبحث بعض أوجه العملية النقدية عند الغزالي وابن تيمية من دون تتبع لكل مواطنها، إذ أن هذا القصد سينحصر في تبيين ما هي الترتيبات التي قام بها كل من الرجلين قبل أن يشرعا في النقد المباشر لمخالفيهما.

١) الاستدراج والإلزام بالخلف عند الغزالي

فبخصوص الغزالي قد يبدو أنه سلك منهجا واضحا في نقده لكل من الفلاسفة والباطنية.

إذ فيما يخص الفلاسفة فقد أبدى منهجية متميزة في نقده لهم، تتلخص في عرض المذاهب الفلسفية وتعريفها دون أي تدخل من الكاتب حتى يكون القارئ على بينة من أسسها ويرتاح نفسيا لتقبل الانتقادات عليها، فتكون بمثابة مرجع للتأكد من صحة النقد الموجه إليها.

عن هذا يقول في كتابه "**مقاصد الفلاسفة**":

"أما بعد، فإني التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم وإغوائهم ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال هو رمي في العماية والضلال"[١].

ثم إنه بعد تقديم هذا الكتاب وتوضيح مقاصد الفلاسفة، وذلك بإيجاز مع تفادي الحشو والانسياب وراء الحيثيات سيذيله بقوله:"ولنفتتح بعد هذا بكتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء"[٢].

وحينما يتعرض للنقد المباشر لهم فإنه لا يهتم بالأشخاص المهملين ولا بالمواضيع

---

١ الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ط١٩٦١ص٣١

٢ نفس ص٣٨٥

الهامشية في الفلسفة، وإنما ينقض على الرؤوس، لأن "الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فإن خطبهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول؟ فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو رسطاليس، وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال: **أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه**"[1].

بعد ذلك سيشرع في النقد المباشر للفلاسفة، مركزا القول على أن التأثر بالانحرافات الفلسفية ليس له عامل علمي صحيح وإنما هو مجرد حرب نفسية يغتر بها الدهماء من الناس وذلك بواسطة الهالة التي يضفيها الفلاسفة على محصلاتهم العلمية مما قد يقعد الأغبياء عن التحدي لتمويههم ويشل فكرهم عن تمييز الحق من الباطل، و بهذا يكون الفلاسفة قد قاموا باستدراج الأغمار بهذه الحيل حتى أوقعوهم في التبعية[2].

فكل هذه العمليات التي قام بها قد كانت تهدف إلى رفع الحجب النفسية التي تحول دون الوعي الكامل بالمسائل المموهة، وبالسعي إلى تقوية الإرادة العلمية والهروب من الانهزام والتصحر الفكري.

ونظرا لأن كتابه "**تهافت الفلاسفة**"مخصص لنقدهم، فهو سيعمل كل الوسائل لتحقيق هدفه تاركا مجال إثبات مذهبه لكتب خاصة كي لا يختلط على القارئ ما هو المذهب الرسمي عند الرجل وما هي الآراء المتروكة والمهملة[3].

حتى إذا أراد المطلع على هذه الكتب أن يبني عليها نسقه المذهبي فإنه سيجد

---

١ الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٧٦

٢ نفس ص٨٤

٣ نفس ص١٢٣

الوضوح في العرض دون التشويش بسبب الاعتراضات والمجادلات التي يتطلبها الميدان النقدي.

فإذا نظرنا في نقده أيضا للباطنية فإننا نراه يسلك نفس المسلك التمهيدي وذلك بالقيام بعرض أفكارهم بأمانة، بل إنه سعى في تنظيمها رغم تبعثرها كما يقول:

"وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر لا على المنهاج المعهود من سلفهم، فجمعت تلك الكلمات ورتبتا ترتيبا محكما مقارنا التحقيق واستوفيت الجواب عنها حتى أنكر علي بعض أهل الحق مني مبالغتي في تحرير حجتهم وقال: هذا سعى لهم، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها.

وهذا الإنكار من وجه حق... ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية... والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان"[1].

هذه المنهجية في التمهيد لنقد الباطنية كانت بمثابة استدراج لهم وإلزامهم بالاعتراف بأن هذه هي آراؤهم وذلك بعد استحسانهم لها، وتوهمه متانتها وحجيتها، حتى إذا وقع الاعتراف بها جاء الرد عليها بالبرهان الواضح، فتكون ضربة قاصمة لمذهبهم بالكلية.

فلقد كان الدافع إلى سلوك هذا المنهج هو ما وصل سمعه من أن الباطنية كانوا يضحكون على المؤلفات المنتقدة لهم، متهمين أصحابها بعدم الفهم لحججهم فكان الرد كما يقول:

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٣٤

"فلم أرض لنفسي أن يظن في الغفلة عن أصل حجتهم فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بي أني وإن سمعتها لم أفهمها فلذلك قررتها"[1].

٢) التراكم النقدي والانفعال عند ابن تيمية

إن هذه الترتيبات المنهجية التي قام بها الغزالي سواء في نقد الفلاسفة أو الباطنية قد لا نجدها عند ابن تيمية، وذلك لأنه لم يقدم كتابا مثل"**مقاصد الفلاسفة**" يبين فيه اطلاعه الواسع على الفلسفة كما أنه في كتابه "**الرد على المنطقيين** "لم يمهد فيه لنقدهم بمنهجية خاصة ينوي سلوكها معهم رغم أنه كان منهجيا في مناقشتهم وتقديم البديل لمنطقهم فيما لخصه علي سامي النشار في كتابه "**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**"، وإنما شرع مباشرة في نقد المنطق والمناطقة ولم يذكر موضوعا إلا وكان له تدخل فيه ينتقده أو يعلق عليه، وكذلك الأمر في باقي كتبه النقدية ومن أهما كتابه ,"**درء تعارض العقل والنقل**".

، فلقد تميزت المنهجية النقدية لديه بعرض كل الأقوال حول موضوع ما ثم بعد ذلك يعطف عليها بالنقد، وذلك بتجزئته وتعيين الخائضين فيه، إذ أن كتبه النقدية تتضمن حشدا كبيرا من أسماء الأشخاص يجمع فيها بين الفلاسفة والمتكلمين والصوفية [2]...

فكأنه هنا يريد أن يجمع الأخطاء الفكرية من كل جوانبها ويرد عليها في كل نقاطها كبيرها وصغيرها لا يكاد يترك من الخطأ ولو لِماماً.

لكن الملاحظ في نقده للمخالفين أنه لا يسلك فيه مبدأ العشوائية وإنما يذهب في بعض الأحيان مذهب الغزالي، إذ أنه يفرق بين ما يتوجب نقده عند الفلاسفة

---

١ نفس ص٣٥

٢ ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص١٤٨-١٤٩

وما لا مبرر له إلا بقدر عدم استيفائهم لشروط البحث العلمي، بل إنه رغم تشدده مع الفلاسفة يقر لهم في بعض علومهم بالمصداقية ولا ينكرها، بل قد يفضل أقوالهم على أقوال المتكلين، وخاصة في العلوم الطبيعية والرياضية كما يقول:

"والخطأ يقوله المتفلسفة في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين، وأما فيما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون المتفلسفة أكثر من صواب من رد عليهم من أهل الكلام فإن أكثر كلام أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم ولا عقل ولا شرع.

ونحن لم نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية لكنا ذكرنا أن ما يدعونه من البرهان الذي يفيد علو ما يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليمس كما يدعونه بل غالب الطبيعيات إنما هي عادات تقبل التغير ولها شروط وموانع"[1].

وإذا بحثنا في مستويات نقده للغزالي خصوصا فسنجد أن الرجل يكن له احتراما مترددا فيه، قد يتجلى من اختلاف مواقفه من بعض آرائه بين القبول والرفض بل، إننا سنجده يعترض على من ينتقده، فيقول:

" وقد أنكر عليه طائفة من أهل الكلام والرأي كثيرا مما قاله من الحق، وزعموا أن طريقة الرياضة و تصفية القلب لا تؤثر في حصول العلم وأخطئوا أيضا في هذا النفي، بل الحق أن التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم"[2].

لكن حينما يدافع عنه في هذا النص نجده في مواقف أخرى يتهمه بالتلبيس على المسلمين أمرهم وإلباس التصوف لباس الفلسفة حتى يتسنى له إدخالها إلى الأوساط العامة من المسلمين.

---

١ نفس ص٢١

٢ نفس ص١١

وهذا اضطراب واضح في موقفه منه، إذ كيف يجمع القول بالصفاء وحسن القصد والنية الحسنة بالتلبيس والتمويه عشية، وهي فضائل ورذائل لا تجتمع معا في شخص واحد بعينه[1].

فلقد كان السب أكثر وضوحا في كتاباته النقدية الخاصة بالرد على المخالفين، وأذكر من أهمها كتابه "منهاج السنة "حيث يقول في إحدى فقراته ردا على ابن المطهر الحلي:

"وهذا المصنف سمى كتابه منهاج الكرامة في معرفة الإمامة وهو خليق بأن يسمى منهاج الندامة كما أن من ادعى الطهارة وهو من الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم، بل من أهل الجبت والطاغوت والنفاق، كان وصفه بالنجاسة والتكدير أولى من وصفه بالتطهير"[2].

هذا المسلك الذي سلكه في النقد كان قد حذر الغزالي منه وجعله مدعاة إلى التعصب والتشبث بالباطل من طرف المخالفين ورأى أن هذا فيه هلاك الخلق ورسوخ البدعة في النفوس ولو كان الداعية المتعصب يدعي أن هذا يعتبر ذبا عن الدين ونضالا عن المسلمين![3].

باختصار فإن الغزالي وابن تيمية قد كان لهما دافع قوي لسلوك منهج خاص بكل واحد منهما، إلا أنه يبدو بوضوح تام أن مسلك الغزالي النقدي كان أكثر جودة وانتظاما من ابن تيمية، وذلك من خلال العرض الذي مر بنا، وكذلك إذا رأينا وقع نقد كليهما على المنتقدين، بحيث سنجد أن الغزالي قد ترك استياء واضحا لدى الباطنية وفضحا منهجيا لترهاتهم، وخاصة عند الفلاسفة، إذ أنه

---

١ ابن تيمية: مجموع فتاوى، كتاب علم السلوك ص٥٥١

٢ ابن تيمية: منهاج السنة ج١ص٥

٣ الغزالي: إحياء علوم الدين ج١ص٤٠

كان -إن صح القول وبدون تحيز- المفكر المسلم الوحيد في تاريخ الفكر الإسلامي الذي استطاع أن يصرعهم بمصطلح "**تهافت الفلاسفة**"منذ زمانه حتى يومنا هذا ، بحيث مازال يشتكي منه موالوهم و يسعون للثأر منه[1].

---

١ الجابري: نقد العقل العربي اتكوين العقل العربي ص٢٩٠



الفصل الثالث

علم الكلام والتصوف بين سلفية المواقف و المعارف



المبحث الأول
علم الكلام وسلامة المواقف والاستنتاج

أولا: الموضوعية والذاتية في المواقف

١) البعد الاجتماعي لعلم الكلام ومشروعيته

تبعا للاختلاف حول طريقة التأويل عند الغزالي وابن تيمية فإنه لابد وأن يظهر أثره على المواقف من بعض العلوم ء دون البعض الآخر، وقد يحدث العكس أيضاً في بعض النقاط حيث يتم الاتفاق في المفاهيم والتصورات.

فعن مواقف الغزالي من علم الكلام نراه يقول:

"اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات، فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه من التمهيد الثاني-من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد- إذ تبين أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان، وإنما تصير إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك "[1].

من هنا يتضح لنا مدى أهمية علم الكلام عنده والاجتماعية، بحيث إنه من الواجب على علماء الأمة أن يتصدوا لهذا الموضوع بالدرس والعناية ليس من أجل كسب قواعد جديدة في المعتقد، وإنما لتفسير نصوص دينية قد لا يفهمها بعض أنصاف المتعلمين الذين أصيبوا بنوبة شك احتاجوا فيها إلى النظر العقلي لتثبيت ما عندهم من العقائد.

لهذا فعلماء الكلام عند الغزالي بمثابة حراس البذرقة في طريقها إلى الحج:

---

١ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٩

"فإذن علم الكلم صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة، وإنما حدث ذلك بحدوث البدع... فليعلم المتكلم حده من الدين وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج... فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج "[1].

على هذا فعلم الكلام قد يعتبر ضرورة مؤقتة تستدعيها الظروف التي تمر بها الأمة نظرا لما يقع عليها من غزو فكري وتشويش عقدي يستدعي الأشخاص المتحملين لمسئولية الدعوة الذب عن العقيدة وبيان تهافت هذا الغزو الثقافي، وذلك بعقد المناظرة الجادة واستعمال مناهج جديدة لتفسير النصوص الدينية الثابتة دون تخط لمحكمها ودون تعسف في تأويل متشابهها.

هذا إذن موقفه الرسمي من علم الكلام، وهو قد كان ملازمه في بداية حياته العلمية - كما مر بنا- لكنه أدرك بعد ذلك أنه ليس غاية في حد ذاته وإنما هو وسيلة للاستقرار لدى بعض الناس، وذلك حسب الأمراض التي قد يصاب بها البعض دون البعض الآخر، قد يكونون من العامة أو من شبه الخاصة.

فعلماء الكلام في نظره موقوفون ما بين العوام والخواص، قد يحتاج العوام إليهم في بعض الأحيان وقد لا يحتاجون إليهم نظرا لاطمئنانهم على معتقدهم ونظرا لعدم قدرتهم على استيعاب أقوالهم في تشعبها وتعقيدها.

أما الخواص فمنهم من يبقى له استفادة من علم الكلام، نظرا لتوقف مستواهم النظري عند هذا الحد، ومنهم من يرى قصوره عن إثراء إدراكه الواعي لعقيدته أو لتعطشه إلى توظيف أداة معرفية فوق التي يعتمد عليها المتكلمون، كما يقول عن نفسه:

"ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم

---

١ الغزالي: إحياء علوم الدين ج١ص٢٢

وصنفت ما أردت أن أصنف فصادفته **علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة**... فلم يكن الكلام في حقي كافيا ولا لدائي الذي أشكوه شافيا..."[1].

من أجل هذا يقسم الناس في فهمهم للتوحيد إلى أربعة أقسام ويمثل له باللوز:"**له لب ثم الدهن لب لبه والقشرة العليا قشر قشره** "، ويجعل مرتبة المتكلمين تمثل القشرة ما تحت العليا، والتي هي الاعتقاد بالقلب جزما وهو درجة عوام الخلق ودرجة المتكلمين "إذ لا يتميزون عن العوام إلا بمعرفة الجملة في دفع تشويش المبتدعة عن هذه الاعتقادات "[2].

إن هذا الموقف الصريح من المتكلمين سينحصر في أن الخوض في علم الكلام ضروري ولكن في حالات استثنائية وهي إذا ما تعرضت عقائد العامة للتشويش، وذلك من أجل الحفاظ على النظام العام للأمة والاستقرار الاجتماعي.

لهذا فعلم الكلام يهم بالأساس الأوضاع الاجتماعية أكثر مما يهم الدين، لأن الدين فيه من الحق والحجج الكفاية ولا يحتاج إلى تقوية أو تعضيد، إذ شمل العقيدة كلها وقررها بأسلوب معجز يقتنع به كل ذي لب سليم.

من أجل هذا فعلم الكلام هو من باب تحقيق المصالح الدنيوية ويقارن بعلم الفقه الذي يمثل العمدة الأساسية لانتظام الحياة الاجتماعية العملية، فنراه يقارن بين الفقيه والمتكلم قائلا:

"... ودرجة الفقيه والمتكلم متقاربة لكن الحاجة إلى الفقيه أعم وإلى المتكلم أشد وأشد، ويحتاج إلى كلاهما لمصالح الدنيا، أما الفقيه فلحفظ أحكام الاختصاصات بالمآكل والمناكح، وأما المتكلم فلدفع ضرر المبتدعة بالمحاجة

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٤

٢ الغزالي: الأربعين في أصول الدين، دار الآفاق الجديدة ط١-١٩٧٨ص١٨١

والمجادلة كيلا يستطير شررهم ولا يعم ضررهم "[1].

فمعلوم أن اختلال المعتقد عند الناس وتشتته بالتشويش قد يخرم انتظام البنية الاجتماعية وتلاحمها، وستتولد لدى البعض آراء متعارضة حول النظام الاجتماعي نفسه مخالفة لآراء البعض الآخر، وبهذا ستتفتت وحدة الأمة وسيطغى الفجور وانتهاك حرمات الشريعة، نظرا لفقد الوازع الباطني المستقر على عقيدة تمثل المحدد الأول لانتظام المجتمع واستقراره.

لهذا فقد لزم في كل زمان متخصصون في علم التوحيد يناقشون به المتشككين والمرضى والحيارى ويردعون الغزاة الذين يهدفون إلى القضاء على ثوابت الأمة ووحدتها العقدية والاجتماعية..

إن هذه الضرورة التي صرح بها الغزالي للخوض في علم الكلام ودوره في إقرار النظام العام في المجتمع الإسلامي لم تكن لازمة عند ابن تيمية بمثل هذا الإلحاح.

ولئن كان يجيز الخوض في علم الكلام لكن مع جعله مرهونا بشروط لا مفر منها تعد هي الأساس في تقرير مذهب المتكلمين ألا وهي إثبات الصفات على مفهومه وموافقة أهل السنة والجماعة والقيام بالدفاع عنهم، والمتمثلين بالدرجة الأولى في الحنابلة، يقول عنهم:

وكذلك متكلمة أهل الإثبات مثل الكلاّبية والكرّامية والأشعرية إنما قبلوا واتبعوا واستحمدوا إلى عموم الأمة بما أثبتوه من أصول الإيمان من إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة، والرد على الكفار من المشركين وأهل الكتاب وبيان تناقض حججهم وكذلك استحمدوا بما ردوه علي الجهمية والمعتزلة والرافضة والقدرية من أنواع المقالات التي يخالفون فيها أهل السنة والجماعة.

---

١ الغزالي: جواهر القرآن ص٢٢

فحسناتهم نوعان: إما موافقة أهل السنة والحديث وإما الرد على من خالف السنة والحديث ببيان تناقض حججهم"[1].

فلهذا يجعل موقفه من علم الكلم موقوفا على تبني أصحابه لمذهبية معينة وهي السلفية التاريخية الحنبلية، وأن قبوله محدود ينحصر في الدفاع الذي يهدف إلى بيان تناقض حجج الخصوم والدخلاء على المجتمع الإسلامي.

هذا الدفاع ليس سوى الوقوف عندما درج عليه السلف - حسب تصوره لهم- في تحليلهم للنصوص والتزامهم حرفيتها، أما إذا تعدى الحد إلى الغوص في تفسير ما يبدو فيه التشابه أو تأويله بالطريقة التي مرت بنا فهذا قد يذم ويدخل في حيز البدعة.

فإذا كان يلتقي والغزالي في إسناد وظيفة الدفاع إلى المتكلمين إلا أنه يجعلها من باب المباحات أو المندوبات وليس من باب فروض الكفاية، إذ لا ينتظر من علم الكلام جواب شافٍ أو توسعة فهم للعقيدة عند الناس، بل ينبغي أن يبقى في إطار التقليد كما هو المفهوم عند العامة.

أما وقد حاول المتكلم التوسع في الفكر وإعطائه مدى عميقا في تحليل النصوص والاستنباط منها عقيدة يستدل عليها العقل ويبرهن، من بيان الوجوب والإمكان والاستحالة كتأويل وتدقيق فيه، فهذا مالا ينبغي أن يكون؛ بل هذا في نظره تقليد محض لهوى، وذلك بحجة أن السلف لم يدرجوا على هذا النهج وأن أيا كان خالف طريقتهم في الاستنباط أو الاستدلال فهو مبتدع ومتبع لهوى لا غير، كما يصفهم:

"غاية ما يقوله أحدهم – أي المتكلمين-إنهم جزموا بغير دليل و صمموا بغير حجة وإنما معهم التقليد وهذا القدر قد يكون في كثير من العامة لكن جزم

---

1 ابن تيمية: مجموع فتاوى، مفصل الاعتقاد ص12

العلم غير جزم الهوى، فالجازم بغير علم يجد من نفسه أنه عالم، إذ كون الإنسان عالما وغير عالم مثل كونه سامعا ومبصرا وغير سامع ومبصر"[1].

ثم يمضي في بيان تهافت المتكلمين في نظره ولا يترك لهم وليجة إلى الصواب وإن هم التزموا أقوال السلف ابتداء، لكن بمجرد ما يضاف تفسير جديد لمنهجهم فهم يخرجون من صفهم وتلزمهم المذهبية التي أخذوا عنها هذا الأسلوب في البحث وذلك تمشيا مع مبدأ **"لازم المذهب مذهب"** كما يقول:

"وأيضا فقد ينصر المتكلمون أقوال السلف تارة وأقوال المتكلمين تارة كما يفعله غير واحد مثل أبي المعالي الجويني وأبى حامد الغزالي والرازي وغيرهم، ولازم المذهب الذي ينصرونه تارة أنه هو المعتمد، فلا يثبتون على دين واحد، وتغلب عليهم الشكوك، وهذه عادة الله فيمن أعرض عن الكتاب والسنة... "[2].

٢) علم الكلام بين التطوير والتحذير السلفي

رغم الدور الذي كان يقوم به علماء الكلام من استعمال العقل في الدفاع عن العقيدة فإنهم في نظر الغزالي قد يبقون في إطار المقلدين الذين تغلب النزعات المذهبية ولا يتمكنون من الانفصال عن آراء أساتذتهم الذين أخذوا عنهم مناهج هذا العلم "بل أكثر اعتقادا المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريقة الأدلة فإنهم قبلوا المذاهب والأدلة جميعا بحسن الظن والتصديق من أرباب مذاهبهم الذين حسن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم وتقبيح مخالفيهم ونشوئهم على سماع ذلك منذ الصبا، فإن المستقل بالنظر الذي يستوي مثيله في أول نظر إلى الكفر والإسلام وسائر المذاهب عزيز!"[3].

---

١ نفس ص٣٠

٢ نفس ص١٥٧

٣ الغزالي: محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة بيروت ص٥٦

من هذا النص نراه يقر بضرورة تطوير مناهج علم الكلام ويسلك في موقفه هذا مسلكا عمليا، إذ أننا نستشف من خلاله كأنه ينحو به إلى وصله بمسائل علم الإلهيات عند الفلاسفة الذين يسلكون فيه نهجا مستقلا في النظر قد يؤدي بهم إلى كثير من الأخطاء لحد الكفر.

لهذا فالسليم النظر نادر وجوده نظرا للضعف الذي يعتري الأدوات المعرفية عند البشر، ومن ثم فهم محتاجون للشرع في مسائل الاعتقاد، ونفس الشيء قد يحصل لبعض المتكلمين إذا جاوزوا الحد في تتبع القضايا، إذ قد يقعون في كثير من البدع وهي مرتبة دون الكفر عما هو بالنسبة إلى الفلاسفة كما يقول: "الإلهيات، وهو بحث عن ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وهو داخل في الكلام أيضا والفلاسفة لم ينفردوا فيها بنمط آخر من العلم بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة، كما أن الاعتزال ليس علما برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين وأهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة ".

فإذن علم الإلهيات عندهم هو فرع من علم الكلام، فما وافق الشرع في استنتاجاته وطرقها أخذ وما لم يوافق رفض:وبهذا ستتسع دائرة المعارف عند علماء الكلام وستتبدل لديهم المناهج الاستدلالية بتبدل المتطلبات والضروريات لكن محورهم الأساسي ومركزية بحوثهم ستبقى منصبة على ما جاء به الشرع.

فبهذا يريد أن يوظف علم المنطق في علم الكلام واستعمال الأقيسة في مناهج الأدلة، بل قد صرح بأن: "**المنطق هو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان في علم الكلام**"[1].

فنراه يسلك منهجا تجديديا لمناهج الأدلة في علم الكلام إذ أنه سيحصرها في ثلاثة مناهج:

---

١ نفس ص٢٢

أ - المنهج الأول: السبر والتقسيم.

ب - المنهج الثاني: القياس المركب من مقدمتين ونتيجة (أو قياس الشمول).

ج- المنهج الثالث: البرهان بالخلف[1].

بهذا فقد حاول الارتقاء بمناهج علم الكلام من مرتبة الجدل وكونه مجرد علم يستعمل للدفاع عن عقائد العامة ودفع التشويش عنهم إلى علم يرتجى الوصول به إلى المعرفة المطلقة والتدقيق في الحقائق الغيبية وسبر أغوارها عن طريق العقل، وذلك باستعمال المناهج الثلاثة في الاستدلال والتي لم يترك منها حظا للفلاسفة في أن يستقلوا بهذا العلم ويقولوا قولتهم الفاصلة فيه.

هذه العملية التي قام بها كانت من ضرورات وقته إذ كان يطغى آنذاك هاجس الفلسفة والفلاسفة واستصغار العوام أنفسهم أمام مقولاتهم نظرا لفقد الوعي التام واللازم لتخطي هواجسهم.

لهذا فقد أراد استعمال سلاح المنطق للفت في عضدهم وتوظيفه في علم الكلام الإسلامي حتى يكون أقرب إلى منال المثقفين المسلمين وحتى يعرفوا استعماله فلا يلتبس عليهم الحق بعد ذلك بفعل التمويه والتفخيم اللفظي الذي كان يستغله الفلاسفة على حساب المغفلين من الناس أو أنصاف المثقفين.

إن هذا الموقف من تطوير المناهج الكلامية عند الغزالي وإحداثه بالفعل والمتميز بالتقريب بين مناهج علماء الكلام والفلاسفة وتوظيف المناهج الفلسفية في علم الكلام لم يكن ليروق ابن تيمية، وهذا ما حدا به إلى إعلان حرب عشواء ضد هذا الاتجاه وجعله يتعصب ضد المتكلمين.

فلم يكن هذا لأنهم بحثوا بعقولهم في مسائل العقيدة وإنما لأن مناهج بحوثهم

---

١ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٢١-٢٢

العقلية لها اقتباس من عناصر أجنبية غير العناصر التي عهدت في الساحة السلفية، والمنحصرة في المناهج الفلسفية.

وبما أن علماء الكلام قد استعملوها في بحوثهم فهم يدخلون في مذهب الفلاسفة كليا، وكل ما يصلون إليه من نتائج يعتبر حشوا وباطلا، كما يقول بنفسه:

"لكن المعلوم من حيث الجملة أن الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشوا وقولا للباطل وتكذيبا للحق في مسائلهم ودلائلهم لا يكاد -والله أعلم- تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك "[1].

هذا النقد الموجه إلى المتكلمة وقرنهم بالفلاسفة لم يكن نقدا مجردا من انفعال وذلك لأنه جاء في معرض المقارنة بين أهل الحديث وأهل الكلام وانتقادهم لأهل الحديث نظرا لما يتصفون به في بعض الأحيان من الحشو، وغيبة النظرة التحليلية والعقلية السليمة للنصوص وغيبة التمييز في بعض الأحيان بين الحديث الصحيح والضعيف.

فرغم اعترافه بهذه الأخطاء عند بعض أهل الحديث فإن نقده بقي منصبا بالكلية على المتكلمة، إذ يقول:"وأما المتكلمة فيتكلفون من القول ما لا يفهمون ولا يعلمون أنه حق، وأهل الحديث لا يستدلون بحديث ضعيف في نقض آصل عظيم من أصول الشريعة، بل إما في تأييده وإما في فرع من الفروع وأولئك يحتجون بالحدود والمقاييس الفاسدة في نقض الأصول الحقة الثابتة "[2].

هكذا نرى سبب رفضه لمناهج المتكلمين بكل وضوح وذلك للتوظيف الذي تم به المنطق اليوناني في مناهج علم الكلام، وهذا الموقف في نظري يتأرجح بين

---

١ ابن تيمية: مفصل الاعتقاد ص٢٨

٢ نفس ص٢٥

الحيطة العلمية والرفض المبرر وهو ما ينبغي إعادة النظر فيه.

إذ حسب رأيه آنه لا مجال لبلورة الأساليب الاستدلالية والاجتهاد فيها ولا مبرر لاستعمال مقاييس عقلية منطقية لأن ذلك من باب الضلال والبدعة والحشو.

فأرى أن له نوعا من الصواب في هذه المسألة ولكن ليس كله وخاصة إذا وصل الحد إلى رفض كل معرفة أجنبية رغم احتوائها الكثير من الحق.

والسبب في مجانبته الصواب في هذا التشديد بدعوى عدم وجود وجه من الاستدلالات التي يستعملها علماء الكلام في مباحثهم عند السلف الصالح وتفضيل المشتغلين بعلم الحديث عليهم في باب استنباط الحق قد أبرره بأن:علم الحديث أي مصطلحه وطرق روايته ليس هو العلم بمعانيه وأحكامه، كما أنه من واجب صاحب علم الحديث أن يكون له إلمام بعلم الكلام.

أما الدعوى بأن السلف الصالح لم يخوضوا في علم الكلام بالأسلوب الذي استحدث فالرد عليه هو:أن فهم النبي صلى الله عليه وسلم للنصوص ليس هو في مستوى فهمنا، بل يمكن لي القول بأنه صلى الله عليه وسلم كان في حد ذاته آية من آيات الله سبحانه وتعالى وحجة على كل من كفر، وذلك بالنص القرآني الكريم ﴿ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ ﴾.

لهذا فالحضور الشخصي للرسول صلى الله عليه وسلم قد كان دلالة مغذية للقلوب والأبصار وحجة عظمى من بين الحجج التي احتج الله بها على العالمين، وذلك من حيث هو شخص فيه ما فيه من الجمال والجلال والسمو الروحي الذي كان يلاحظه عليه ويدركه حالا ومقالا الصحابة، بل منهم - **كعبد الله بن سلام**- من كان إيمانه بالنبي صلى الله عليه وسلم بمجرد النظر في وجهه الشريف !!!.

كما مر بنا فإن ابن تيمية لا يجيز في باب الكلام أي منهج استدلالي دخيل أو مبتدع حتى ولو كان هذا المنهج يتطابق في هدفه مع بعض أهداف المنهج القرآني مادامت مصطلحاته غير متداولة، باستثناء الترجمة اللغوية العادية.

إذ في رأيه أن السلف والأئمة الذين بدَّعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض إنما كان لتضمن هذه الأسماء معان يقصدها بها واضعوها ومما توصلت إليه عقولهم، لهذا فهي ليست من أصول الدين إلا إذا عرفت معانيها الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة[1].

لكن هل فعلا قد كانت له قطيعة علمية مع علم الكلام في كتاباته ؟.

الجواب عندي بالنفي في المسألة، إذ أنه بمجرد انزلاقه في مناقشتهم حول دليل الحدوث وتبادل الحديث معهم فيه كان دليلا على اشتغاله بعلم الكلام.

وكما أن المتكلمين استعملوه للدفاع عن مفهوم العقيدة عند العوام، فكذلك هو قد استعمل أسلوبا كلاميا للدفاع عن نفس المسألة ولنقد المتكلمين في آن واحد، فوقع في دوامة لا فرار له منها.

وهكذا نراه في مواضع من كتبه يخوض في مناقشة دليل الحدوث والإسهاب فيه، بل قد يعتمده بالحرف[2]، وهو ما يناقض رأيه في نقده عند المتكلمين، فيجعل منه مستندا في مجادلة الفلاسفة ودحض أقوالهم[3].

هذا المسلك هو الذي كان عند الغزالي في مجابهة الفلاسفة والمبتدعة، لكن الفارق هو أنه قد أبدى موقفه بصراحة من المناهج الكلامية جملة فالتزم بها.

أما ابن تيمية فقد أبداه بتحفظ واستبعاد في كثير من الأحيان لكنه في مرحلة المناقشة العملية سيتخطاه عن إرادة أو عن ضرورة مرحلية اضطر فيها إلى استعمال المناهج الكلامية بكل عمقها وأصولها.

---

١ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج١ص٤٦

٢ نفس ج١ص٣٣٤

٣ ابن تيمية: مجموع فتاوى، القرآن كلام الله حقيقة ص١٤٥



ثانيا: الاستواء على العرش والتداخل المنهجي في الاستنتاج

تعتبر مسألة الاستواء على العرش من أهم القضايا التي خاض فيها علماء الكلام وأدلى فيها كل برأيه، إذ اعتبرها البعض من المتشابه أما البعض الآخر فقد اعتبرها من المحكم وفسرها على ظاهرها لغة وهكذا...

١) التطبيقات المنهجية بين الالتزام والتأرجح

تمشيا مع المنهج التأويلي الذي التزم به الغزالي والشروط التي اشترطها عند التأويل سنراه يوظفها كلها في تفسيره لمعنى الاستواء على العرش، كما سيتبين لنا مدى تشبثه بمذهبه في هذه المسألة وذلك عبر أطوار حياته الفكرية سواء في كتبه التي ألفها قبل تصوفه أو بعده.

يقول بخصوص هذه المسألة:

"ندعي أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش، فإن كل متمكن على جسم والمستقر عليه مقدر لا محالة، فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا، وكل ذلك لا يخلو عن التقدير، وإنه لو جاز أن يماسّه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسّه من سائر الجهات فيصير محاطا به"[١].

هكذا إذن يطبق الشرط العقلي في التأويل، وذلك باستعماله حيث أمكنه ذلك وكانت البرهنة به واضحة، لأنه يتشبث بتصديق العقل في برهنته.

من هنا سيذهب إلى البرهنة على استحالة استقرار الله تعالى على العرش وذلك بتبيين أن "الاستواء نسبته إلى العرش، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوما أو مرادا أو مقدورا عليه أو محلا مثل محل العرض أو مكانا مثل مستقر الجسم، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة له "[٢].

---

١ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٢

٢ نفس ص٥٥

فهو لا يعتمد العقل وحده في هذه المسألة ولكنه يعضده بالحجة اللغوية واستقصاء المعاني المختلفة التي يمكن أن يصرف إليها اللفظ، فما وافق الحكم العقلي فيها فهو المراد وينبغي الاعتقاد به، وهكذا فالترتيب في فهم هذه المسألة تكون الأولوية فيه للعقل ثم البحث في اللغة واستعراض أوجه احتمالاتها الموافقة للحكم العقلي حتى يركن إلى صحة هذا الاستنباط.

من هنا فالغزالي يصف من يخرج عن الحكم العقلي بالاستدلال ببعض الألفاظ اللغوية المشهورة دون البعض الأخر بالتطفل على اللغة، نظرا لقصور صاحب هذا الرأي عن الإحاطة بكل جوانب اللغة العربية والمعاني التي يمكن أن تحتملها، وكل ذلك من أجل موافقة برهان العقل وعدم الاصطدام مع استنتاجاته.

فيقول عن هذا: "وإنما ينبو عن فهم مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعض الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك، حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها فمن المستحسن في اللغة أن يقال: استوى الأمير على مملكته، حتى قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق

من غير سف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم: يفهم من قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ علَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ ما فهم من قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾..."[1].

فنراه يطبق قانونه التأويلي مع تحفظ في هذه المسألة، إذ يريد أن يبني تأويله على أسس مقبولة شرعا وعقلا ولغة في آن واحد، وتلك منهجية متكاملة في جوانبها وأبنيتها.

---

١ نفس ص٥٦

أما بالنسبة إلى ابن تيمية بخصوص تطبيقاته المنهجية في هذه المسألة فقد سلك أيضا منهجه الخاص به، إذ لم يرد أن يعطي تفسيرا لمثل هذه المسائل المتشابهات خلاف ما تحمله لغتها الظاهرية، بل إنه قد تشبث بمبدئه وحاول جهده عله يصمد على ظاهر النص مع نفي التشبيه في آن واحد، وهذه عملية قد تتطلب جهدا فكريا وموقفا جدليا لازما لتقرير هذا المبدأ أمام التيارات التي ترى التأويل في هذه المسألة والاستحالة العقلية في الأخذ بظاهر النصوص كتفسير لغوي محض.

فنراه في مسألة التنزيه يذهب إلى أن الله سبحانه وتعالى فوق مخلوقاته مباين لهم، جاعلا عمدته في هذا المعتقد العقل الموافق للسمع، أما فيما يتعلق بمسألة"**الاستواء على العرش**" فيذهب إلى أن طريق العلم به هو السمع فقط:"وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباينه ولا مداخله فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام كقوله: ﴿ وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ، لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ﴾، فيتخيل له أنه إذا كان مستويا على العرش كان محتاجا إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو غرقت السفينة لسقط المستوي عليها ولو عثرت الدابة لخر المستوي عليها، فقياس هذا آنه لو عدم العرش لسقط الرب سبحانه وتعالى"[1].

في هذه المسألة -أي الاستواء على العرش- نراه يخرج عن قاعدته وهي عدم استقلالية العقل بالحكم فيها، فيستعمل قياس الغائب على الشاهد، ويورد أمثلة أرضية أو كونية لإثبات إمكان استواء الله سبحانه وتعالى على العرش، ويمثل في هذا القياس بالسحاب المسخر بين السماء والأرض.

---

١ ابن تيمية: الرسالة التدمرية، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ط٢ص١٣٩١ ص٥٤

لكن هدفه من هذا القياس ليس هو الرد على من يقول بالاستحالة العقلية التي تلزم القول بمفهوم الاستواء على معنى الاستقرار الحقيقي، ولكن مقصوده هو إثبات صفة القدرة لله سبحانه وتعالى، ولا يجعل الحيز أو الجهة من باب الاستحالة على صفاته سبحانه وتعالى.

فالفوقية بارزة في معتقده، وبينونة الله لمخلوقاته من باب الجهة أيضا واضحة، وفي إثبات هذه البينونة أو الفوقية يلتجئ إلى الأقيسة العقلية لإثبات رأيه، بينما نراه في مواطن أخرى لا يحفل بالعقل في مثل هذه المسائل، بل إنه يرد على من يقول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه(وهو رأي الغزالي) فيجعل هذا من باب المستحيلات العقلية.

وإذا رأينا معارضته لدليل الحدوث عند المتكلمين فسنجده يرمي إلى هذا الهدف ويجعله ممهدا لإثبات رأيه في هذه المسألة، كما يقول: "وكذلك قوله -أي الكلامي- كل ما هو في جهة فهو حادث لم يذكر عليه دليلا، وغايته ما تقدم أنه لو كان في جهة لكان جسما وكل جسم محدث لأن الجسم لا يخلو من الحوادث فهو حادث وكل هذه المقدمات فيها نزاع "[1].

هكذا إذن نراه يلتقي والغزالي في مسألة تحكيم العقل في مثل هذه المسائل المتشابهات إلا أن المقدمات التي ينطلق منها كل منهما تختلفان من حيث المنجية في توظيف هذا النظر العقلي أو ذاك.

بعد هذا يمكن أن نتساءل حول ما هي النتائج الصريحة التي توصل إليها كل منهما بخصوص المفهوم النهائي لمسألة الاستواء على العرش ؟.

---

١ ابن تيمية: منهاج السنة ج١ص٢٦٤

٢) الاستنتاجات الرسمية: (الانضباط والتردد)

إن الحكم في هذه المسألة جد صعب وخطير، ذلك أنه قد تتداخل المفاهيم لدى كل من الرجلين، والخطأ في استخلاص هذا المفهوم قد يجعلني في ورطة وهي النبش في عقيدة رجلين من أعلام الأمة الإسلامية.

لهذا فسأحاول أن أحترز في استخلاص المفهوم الرسمي لمسألة الاستواء عندهما مبتدئا القول حول مفهوم الاستواء عند الغزالي:

هل كانت له مفاهيم معينة حول هذه المسألة، بمعنى هل أنه قد ادعى حقيقة هذا الاستواء المقابل للاستقرار لغة أم أنه كان نافيا لكل ما يوهم التشبيه والتحيز والمكان ؟ وأي احتمال لغوي لتفسير الاستواء يرفضه ؟.

إنه كمؤمن بالإسلام لم تسمح له نفسه التخطي للنصوص من حيث التصديق بها وأنها هي الحق الذي ما بعده حق وذلك على ظاهرها، لكنه كعالم فقد حق له أن يتقصى المسألة ويعتقد فيها بما هو لائق بالعلماء، نظرا لاستحثاث شرعي محكم يظهر فيه التنزيه لله سبحانه وتعالى واضحا كقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾، وأيضا لضرورات عقلية مستمدة من الشرع، ثم إن هناك احتمالات لغوية منها ما يوافق روح النصوص الشرعية والأحكام العقلية ومنها ما لا يوافق هذا أو ذاك في مثل هذه المسألة المعينة.

فإذن لا ينبغي تخطي الشرع ولا إهمال العقل وبالتالي ينبغي استقصاء الوجه الأنسب للمفهوم اللغوي، وهذه معادلة دقيقة وراقية ينبغي التثبت فيها.

فالإيمان بالنص واجب وباللفظة التي ورد عليها، والحكم العقلي يجب اتباعه في فهمه لمضمون النص كما أن اللغة إذا انتقيت وقع الكمال في هذا التأويل وتبين صاحبه من صحته.

عن هذا نراه يقول في باب التنزيه وحول مسألة

الاستواء: "أنه -الله سبحانه وتعالى- مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده استواء منزها عن المُماسَّة و الاستقرار والتمكن والتحول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قربا إلى العرش والسماء، بل هو رفيع الدرجات على العرش كما أنه رفيع الدرجات على الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب إلى العبيد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد، إذ لا يماثل قربه الأجساد..."[1].

وفي هذا النص يظهر لنا فهم الغزالي النهائي والرسمي لمسألة الاستواء على العرش معتمدا فيه على النصوص والتصديق بها كما جاءت وتفويض حقيقة معناها إلى الله سبحانه وتعالى، وفي نفس الوقت يظهر لنا تشبثه واستقراره على رأيه في رفض مفهوم الاستواء بمعنى الاستقرار أو المماسة نظرا لما يحيله العقل عنده في هذه المسألة.

فلمفهوم الاستواء عنده معنى آخر غير الاستقرار، بحيث يبقى تأويله مفوضا إلى الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾.

وفي نفيه تفسير الاستواء بالاستقرار نراه يتشبث بموقفه من هذه المسألة فيأبى إلا أن يبث هذا المفهوم في كثير من كتبه حتى المنطقية منها، وذلك على شكل أمثلة توافق نوعية الموضوع المطروح للنقاش، فيقول في باب القياس من كتاب "محك النظر":

"... و مثاله قولنا: إن الباري تعالى على العرش فهو مقدر لأنه مساو للعرش أو أصغر أو أكبر ومعلوم أن اللازم محال وهو كونه مقدرا فيكون المقدم محالا، ووجه دلالة هذا أن المؤدي إلى المحال محال، وقول الخصم أنه على العرش مؤدي

---

١ الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص٨

إلى المحال فو محال "[1].

إن هذا المفهوم للاستواء والتنزيه عموما قد لقي قبولا جيدا عند كثير من الطوائف الإسلامية وعلمائها وارتاحت إليه نفوس الكثيرين، لغاية أن راودت بعضهم بسببه الرؤى والمنامات حوله فاعتبرت عند البعض من أصح المفاهيم العقدية في باب التنزيه.

أذكر من بين هذه المؤيدات ماحكاه السبكي في طبقاته عن الرؤيا التي رآها أبو الفتح عامر بن عامر الساوي بمكة، وفيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحاب المذاهب يستعرضون عليه عقائدهم، فيقول:

"وكان في يدي كتاب مجلد فناديت وقلت يا رسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة، لو أذنت لي حتى أقرأه عليك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأي شيء ذاك ؟ قلت يا رسول الله هو قواعد العقائد الذي صنفه الغزالي فأذن لي بالقراءة، فقعدت وابتدأت "بسم الله الرحمن الرحيم ":

كتاب القواعد العقائد (وذكر فيه باب التنزيه، ومسألة الاستواء على العرش وتفسيرها... إلخ) قال: فلما بلغت إلى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم، إذ انتهيت إلى بعثه وصفته.

فالتفت إلي وقال:أين الغزالي؟فإذا بالغزالي كان واقفا على الحلقة بين يديه، فقال: ها أنا ذا يا رسول الله، وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم... ثم قعد.

قال:فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر استبشارا بقراءة أحد مثل ما كان بقراءتي عليه قواعد العقائد.

---

١ الغزالي: محك النظر ص٥٠

ثم انتبهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الأحوال والمشاهدات والكرامات"[1].

هذا، ويمكن تلخيص مفهوم الاستواء عنده في ثلاث نقاط:

أ) الإيمان بالنص وتفويض مفهومه إلى الله على الوجه الذي أراده ودون إعطائه تفسيرا دنيويا.

ب) نفي الاستقرار والتماس على الوجه الذي يحيله العقل والذي يتخيل منه التشبيه بالجسمية أو التحيز.

ج) استقصاء المعاني اللغوية الموافقة للشرع في محكماته وكذلك موافقتها لما يتضح للعقل من أحكام قياسية صحيحة.

فإذا رجعنا إلى ابن تيمية والبحث في مفهومه النهائي لهذه المسألة سنرى أنه قد يجعل معتمده في إقرار فهمه للاستواء هو الآية الكريمة: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾، كما هو الشأن بالنسبة إلى الغزالي، إلا أنه لم يسمح بتحميل لفظ الاستواء معنى غير ما هو مشهور عنه، ألا وهو الاستقرار، ولكن دون معرفة كيفيته، إذ إضافته إلى الله سبحانه وتعالى هي التي تعطيه مشروعيته في التنزيه.

فبمجرد هذه الإضافة فالفارق بين مفهوم الاستواء بالنسبة إلى المخلوقات وبالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى يبقى مستبعدا أي اتصال أو تشابه.

إن هذا الاتجاه عنده في إقرار مفهوم الاستواء على هذا الوجه لم يكن مستقلا به وإنما سلك فيه طريقا من لأحد المذاهب الكلامية ورجع إليهم في تعضيد قوله في المسألة، بل إنه دافع عنهم بسبب هذا المفهوم الذي وافقهم فيه:"

---

١ السبكي: طبقات الشافعية ج ٤ص١١٦-١٢١

ولا يقول أحد إن الله محتاج إلى العرش مع أنه خالق العرش والمخلوق مفتقر إلى الخالق، لا يفتقر الخالق إلى المخلوق، وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات وهو الغنى عن العرش وكل ما سواه فقير إليه.

فمن فهم عن الكرّامية وغيرهم من طوائف الإثبات أنهم يقولون إن الله محتاج إلى العرش فقد افترى عليهم، كيف وهم يقولون إن الله كان موجودا قبل العرش، فإذا كان موجود قائما بنفسه لا يكون إلا مستغنيا عن العرش "[1].

فبسبب ربطه مفهومه بمفهوم الكرّامية قد جعل بعض الباحثين المحدثين ينسبون إليه ميله إلى التجسيم أو التشبيه كما يقول علي سمي النشار: "**وقد انتقل التجسيم إلى الكرّامية كما نعلم وانتقل من الكرّامية إلى تقي الدين ابن تيمية ومنه إلى السلف المتأخرين** "[2].

فهل فعلا قد كان ابن تيمية يميل إلى التجسيم أم أن خلفيات مذهبية كانت وراء هذا الادعاء أو ما يشبه الإسقاط؟.

نراه هنا ينفي هذا الاتهام عن نفسه، ملتزما التنزيه في معتقده ومتشبثا بالحفاظ على ظاهر النص غير مؤول له كما يقول:

"فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقات لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادا، وإن كان يعتقد أن ظاهرها ما يليق بالخالق ويختص به لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادا إلا بدليل يدل على النفي وليس في العقل ولا السمع ما ينفي هذا من جنس ما ينفي به سائر الصفات فيكون الكلام في الجميع واحدا...

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين فصفاته كذاته ليست

---

١ ابن تيمية: منهاج السنة ج١ص٢٦٤

٢ النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ص٣٤٠

كصفات المخلوقين ونسبة صفة المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه كما قال صلى الله عليه وسلم: "**ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر" فشبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه المرئي بالمرئي**"فشبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه المرئي بالمرئي"[1].

إذ هنا قد يظهر نوع اختلا ف بين الرجلين في نسبة الاستواء: هل لله؟ وهو رأي ابن تيمية، أم للعرش؟وهو رأي الغزالي كما مر بنا.

أرى أن ابن تيمية حينما فسر الاستواء بالاستقرار مع نسبة هذا الاستواء إلى الله سبحانه وتعالى ليبنى عليها معتقده قد أغفل جانب المستوى عليه، وإذا بيناه باعتباره مخلوقا فهناك ستصبح المسألة جد معقدة، نظرا لضرورة التنزيه الشرعي ولما يتطلبه الحكم العقلي في هذه المسألة.

إذ أن المستوى عليه مخلوق، وهو محدود مما سيجعل من المحال أن يكون الله مستقرا عليه بالمفهوم اللغوي الأرضي، لهذا فيجب تحوير هذا المفهوم والبحث عن معناه المناسب الذي يوافق التنزيه المحكم ويوافق في نفس الوقت الحكم العقلي الصريح.

من هنا يمكن تلخيص مفهوم الاستواء عنده في التالي:

أ) إن الاستواء قد وقع فعلا وبالمعنى الذي يحمله اللفظ مع الميل بالنظر إلى آن الله سبحانه وتعالى فوق العالم وله جهة عليا.

ب) إن هذا الاستواء رغم وقوعه وتفسيره بالاستقرار فإنه يبقى منزها ولا شبه مطلقا بينه وبين الاستواء عند المخلوقات ومن دون مراعاة لدليل الحدوث.

كما أن مفهوم العرش رغم أنه مخلوق ومحدود يبقى مسألة غيبية إلا أنه مع

---

١ ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٥١

ذلك لا يمكن أن يحكم من خلاله على إمكان هذا الاستواء أو عدم إمكانه من الناحية العقلية.

ج) إن هذا الاستواء مضاف إلى الله وليس إلى العرش.

لهذا، فما أضيف إلى الله يبقى أمره كنسبة ذات الله إلى ذات المخلوقات ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾.

نستخلص من هنا أن الغزالي وابن تيمية لا يختلفان في وقوع الاستواء، لكنهما قد يفترقان حين تفسيره.

فالأول يلتمس له معنى في اللغة يوافق الحكم العقلي في نفي التشبيه والآخر يفسره بالاستقرار ولكن في نفس الوقت يبقى على التنزيه.

كما أن إضافة الاستواء إلى العرش عند الغزالي وإلى الله عند ابن تيمية كانت وراء هذه الاختلافات العرضية التي رأيناها من خلال عرض فهمهما للمسألة.



المبحث الثاني
التصوف بين موضوعية التطبيق والتعريف

أولا: علم التصوف بين الممارسة والمقايسة

١) المواقف النظرية والتعريفات الإسقاطية

رجوعا إلى ما مر بنا من أحوال البيئة التي نشأ عليها كل من الغزالي وابن تيمية، وكذلك المناهج التحليلية أو التأويلية للمواضيع التي سلكها الرجلان فإنه ستظهر آثارها على مواقفهما من شتى العلوم.

فإن لم تختلف بالكلية إلا أنه سيكون هناك بعض التعارض والمفارقات العرضية في مواقفهما من بعض أصناف العلوم أو المناهج، كان من أهمها علم التصوف.

فالغزالي قد كانت نشأته في بيئة صوفية - كما مر بنا-إذ أن أباه وإن لم يكن صوفيا بالمعنى الحقيقي فإنه كان يحب أهل التصوف ويجالسهم، بل إن توصيته على أولاده قبيل وفاته كانت لرجل صوفي صديق له.

وهكذا فقد نشأ تحت رعاية صوفية في بداية عمره إلا أنه لم يكن ليستمر على وثيرة تقليدية مرسخة بالعادة، وإنما حال دونه مفارقته لهذا الوصي الصوفي والتحاقه بالمدارس العلمية، حيث سيجد مرتعا للأفكار المختلفة وللمجادلات على شتى أنواع دوافعها.

في هذه الأجواء ستتبلور أفكار الرجل وسيعيد النظر فيما تلقاه حين مرحلة الصفاء، وسيتخلص من رابطة التقليد كما سيشرع في بناء فكره واتجاهه المذهبي بناء غير الذي نشأ عليه، وإن كان بديهيا سيحتفظ بالكثير من

أعراضه ولكن في حدود ما يوافق نظره العقلي وقناعاته الشخصية.

بعد الاضطراب والشك الذي أصابه ثم الخروج منه وتصنيف الطالبين للحق مع حصرهم في أربعة فرق وهم: المتكلمون والباطنية، والفلاسفة والصوفية، سينتهي به المطاف إلى إقرار أن التصوف هو الطريق الأصح للوصول إلى المعرفة اليقينية التي لا يداخلها شك ولا ريب!.

يقول مقررا:

"والقدر الذي أذكره لينتفع به أني علمت يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا، **فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.**

وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريق طهارتها وهى أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله تعالى، وآخرها الفناء بالكلية في الله، وهذا آخرها بالإضافة إلى مالا يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها وهي على التحقيق أول الطريقة"[1].

بهذا النص يظهر لنا موقفه من التصوف مع جعله في مقدمة الطرق الإسلامية، وأن الصوفية هم الممثلون الحقيقيون للسلفية بمعناها العلمي المعرفي والعملي المتزن

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٤٩-٥٠

والمتناسب، وذلك لأنه قائم على أسس متينة ومضبوطة ميزتها الأولى اتباع الشرع في أوامره و نواهيه والتزام الأخلاق الفاضلة بالتأسي بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم.

هذا التأسي له خاصية روحية مباشرة وتشخيصية لأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا، وهو لا يتم إلا بالمجاهدة والتجرد إلى الله سبحانه وتعالى ومراقبة النفس أيما مراقبة حتى يتحصل من خلال هذا الرصد على جوهر هذه السيرة التي هي رمز الكمال البشري.

فتصير حينئذ منبع حركاتهم وسكناتهم وكلامهم و بها قد يكونون مستعدين لتلقي المعارف الإلهية وسلوك الطريق إلى الله تعالى على خطى ثابتة ومضبوطة المعالم.

فهم يعززون هذا التأسي بمبدأي التخلي والتحلي ويثبتونه بزاد ذكر الله الذي هو المفتاح لتحقيق هذه السعادة ألا وهي سعادة القرب من الله سبحانه وتعالى والاطمئنان بذكره.

وبما أن الغزالي في زمنه قد كان محاطا بتيارات تريد أن تموه على الناس شأن التصوف فقد كان لزاما عليه أن يسلك في تبيان مواقفه منه مسلكا شرعيا، موظفا في إيضاحه ما يراه من الآيات التي اعتمدها الصوفية في منهاجهم الذي اتخذوه مسلكا إلى الله سبحانه وتعالى.

فنراه يخصص لهذا الموضوع عنوان: "**بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد**" يقول فيه:

"اعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفا بصحة الطريق، ومن لم يدرك ذلك من

نفسه قط فينبغي أن يؤمن به، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جدا ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات "[1].

ثم يمضي في تدعيم رأيه ومعتقده في صحة طريقة أهل التصوف:

"أما الشواهد فقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾، فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام وقال صلى الله عليه وسلم: "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار". وقال الله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ﴾ من الإشكالات والشبه ﴿ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُ ﴾ ويرزقه من حيث لا يحتسب"، يعلمه علما من غير تعلم ويفطنه من غير تجربة، وقال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾، قيل نورا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج من الشبهات "[2].

إن هذه الأفضلية التي أولاها للتصوف وأهله قد وقف منها ابن تيمية نفس الموقف إلا أنه لم يخصص للصوفية ميزة يمتازون بها عن غيرهم من الطرق الإسلامية من حيث المنهج الذي سلكوه في تعاملهم مع الشرع وتطبيقهم له.

فقد يتجلى ذلك في مقارنته إياهم بطرق أخرى في السلوك، إذ جعل أن كل مجتهد في العبادة والعمل الصالح يمكن له أن يقارن بالصوفية، فلا ميزة هناك إلا ميزة الاجتهاد الشخصي في العبادة والتقوى، من دون أن يكون هناك احتمال اجتباء من الله سبحانه وتعالى أو تخصيص منه على مستوى الولاية والإلهام.

لهذا فليس هناك إلا منهج واحد في السلوك وليس هناك من التفاضل إلا بقدر

---

١ الغزالي: إحياء علوم الدين ج٣ص٢٣

٢ نفس ج٣ص٢٣-٢٤

تطبيق هذا المنهج، وهو العمل الظاهري والالتزام بظواهر النصوص والأعمال كما يقول:

"والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله كما اجتهد غيرهم أهل طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه "[1].

فرغم هذا التصنيف لمقام الصوفية بين سائر الفئات الإسلامية قد نراه يعترف لهم بحقائق وأحوال متميزة وأنهم يسيرون بالصوفي إلى معنى الصدّيق، لكنه سيناقشه بدعوى إنزاله إلى مستوى عادي يشترك معه فيه كل الناس كصدّيقي العلماء والأمراء[2]...

وإن كان أيضا يقول بتساوي الصوفية مع غيرهم من أهل الحق من المسلمين فإنه يقر بالتفاضل فيما بينهم وذلك لاعتبارات خاصة كما يقول:

"ثم إنه -أي التصوف- بعد ذلك تشعب وتنوع وصارت الصوفية ثلاثة أصناف: **صوفية الحقائق وصوفية الأرزاق وصوفية الرسم** "[3]وأعلاهم مرتبة هم صوفية الحقائق، وإن كان صوفية الأرزاق والرسم يدخلون ضمن أهل الحق في نظره.

بهذا يتبين لنا أنه يقر بمبدأ الترقي المعرفي وأن هناك تفاوتا في الإدراك وأدواته، إذ أن صوفية الحقائق في رأيه هم أهل الذوق والوجد والمكاشفة، وما يصدر عنهم من هذه الأحوال هي صدق، ويستشهد على ذلك كما استشهد قبله الغزالي بالنصوص الشرعية فيقول:

"وأما حجة أهل الذوق والوجد والمكاشفة والمخاطبة فإن أهل الحق من هؤلاء

---

١ ابن تيمية: مجموع فتاوى ، كتب التصوف ص١٨

٢ نفس ص١٧

٣ نفس ص١٩

لهم إلهامات صحيحة مطابقة كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: **"قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فعمر"**وكان عمر يقول: **"اقتربوا من أفواه المطيعين واسمعوا منهم فإنها تجلى لهم أمور صادقة"**، وفي الترمذي عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: **"اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله"** ثم قرأ قوله: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾..."[1].

هكذا يظهر لنا أن موقف الرجلين كنظر يكاد يتطابق بصورة شبه كاملة إلا إذا استثنينا طريقة التصنيف عندهما.

إذ الأول يرى أن الأفضلية لأهل التصوف بخصوصيات اختصوا بها في المنهج الذي سلكوه[2] من حيث اتصال السند الروحي والذوقي برسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما الآخر فيرى أن هذه الخصوصية ليست بلازمة للفاضل أو مميزة له بقدر ما هي امتثال لما جاء به الشرع، وهذا عند التأمل قد يبدو اتفاقا صريحا في الموقفين، لأن الخصوصية لا تكون إلا لمن التزم الشرع في حدوده كما قال تعالى: ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾ ﴾.

---

١ ابن تيمية: الرسائل الكبرى ج١ص٥١

٢ الغزالي: إحياء علوم الدين ج١ص٣١

٢) الخصوصية التطبيقية والتمايز المعرفي

حينما نستعرض أقوال كل من الغزالي وابن تيمية حول التصوف نجدها تركز على العلم والعمل دائما، لكن مع ذلك يبدو الفرق واضحا في إبراز امتيازات المنهج الصوفي وتخصيصه عند الغزالي وعلى العكس من ذلك مساواته ومقارنته بغيره عند ابن تيمية.

لكنهما مع هذا قد يلتقيان في الإقرار بمشروعية منهج الصوفية - كما مر بنا- رغم ما لابن تيمية من انتقادات فردية ضد بعض رجال الصوفية المرموقين والتي لم يعممها وإنما قد تعتبر استثنائية لأسباب لا يتسع المجال للخوض فيها الآن.

فالغزالي يقول تعريفا: "**التصوف أوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة فالعلم يكشف عن المراد والعمل يعين على الطلب والموهبة تبلغ غاية الأمل**"[١].

ويقول ابن تيمية: "فالسالك طريق الفقر والتصوف والزهد والعبادة إن لم يسلك بعلم يوافق الشريعة وإلا كان ضالا عن الطريق وكان ما يفسده أكثر مما يصلحه "[٢].

فهذان التعريفان قد يطرحان علينا سؤالا ملحا وهو:هل سلك الرجلان المنهج الصوفي عمليا كما أقراه نظريا أم أنهما اكتفيا بالنظر دون العمل أم أن أحدهما كان سلوكه له نظريا وعمليا والآخر نظريا فقط حتى تكوون سلفيتهما موضوعية أم أنها مجرد دعاوى ذاتية وأحكام بغير علم؟.

بالنسبة إلى الغزالي فمشهور عنه أن موقفه من التصوف قد امتاز بحركية

---

١ الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة لحديثة بيروت ص٣١

٢ ابن تيمية: مجموع فتاوى، كتاب التصوف ص٢٧

علمية وعملية تميزت بالتطبيق الحرفي لبنود المنهج الصوفي، إذ أنه قام بتجربة شخصية دامت مدة طويلة يذكر أنه قد شاهد فيها مالا يحصى من الكرامات والواردات المعرفية وأنه قد حصل له من اليقين والارتقاء الروحي مالا يستطيع وصفه.

من هنا فقد كان موقفه من التصوف شعوريا معيشا عبر عن أداته المعرفية بالذوق القلبي، بحيث سيعتبره كأسمى أدوات المعرفة عند الإنسان وأنه متخطي للمدارك العادية، وليس للعقل فيه رأي إلا من باب التوقف أو الوصف الشكلي لأحواله[1]، كما لا يمكن أن يستغل إلا بشروط ينبغي للسالك أن يلتزم بها، وهي:

"التجرد من علائق الدنيا والإكباب بجملة همته على التفكر في الأمور الإلهية حتى ينكشف له بالإلهام الإلهي جليها، وذلك عند تصفية نفسه عن هذه الكدورات، والوصول إلى ذلك هو السعادة والعمل هو المعين على الوصول إليه"[2].

أما عن موقف ابن تيمية العملي من التصوف فقد كنت حين التحدث عن البناء النفسي عنده قد أشرت إلى أنه يقر بالمعرفة الذوقية فكان السؤال: هل فعلا عاش ابن تيمية هذا المقام أم أنه كان مقلدا فيه ؟ ونفس السؤال يطرح حول علاقته بالتصوف وهو: هل كان صوفيا بالفعل أم أنه كان مجرد متلق وسارد للمعومات حول هذا الميدان ولم يكن له منه نصيب إلا التصديق فقط بما يقال عن بعض الصوفية!.

ظاهريا لم يكن ابن تيمية بالمعنى الذي يتميز به الصوفية وذلك أنه لم يرد في ترجمته أن قد بايع شيخا، رغم ما يشاع من أنه كان يلتزم طريقة الشيخ عبد

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص٥١
٢ الغزالي: ميزان العمل ص١٧٩

القادر الجيلاني الذي يكن له احتراما خاصا و يعترف به صراحة، ورغم أيضا أنه كان يقر بضرورة الشيخ كما يقول:

"وأما انتساب الطائفة إلى شيخ معين فلا ريب أن الناس يحتاجون من يتلقون عنه الإيمان والقرآن كما تلقى الصحابة ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وتلقاه عنهم التابعون، وبذلك يحصل اتباع السابقين الأولين بإحسان.

فكما أن المرء له من يعلمه القرآن ونحوه فكذلك له من يعلمه الدين الباطن والظاهر"[1].

وكذلك لم يرد عنه أنه كانت له أوراد خاصة إلا ما هو وارد في الأحاديث النبوية الشريفة صيغة وبدعوى اتباع منهج السلف فيها والتي قد يسبقه فيها في تطبيقها الصوفية أنفسهم، بالإضافة إلى هذا لم يؤثر عنه أنه سلك منهج الخلوة وشروطها كما هو عليه حال المنهج الصوفي العملي في بعض إجراءاته.

وإن كان يقر بالذوق الصوفي إلا أنه لا يعتبره أداة صادقة في حد ذاتها وذات أسس موضوعية تربطه بالسلفية المعرفية، وإنما هو مجرد ميل نفسي أو انجذاب عاطفي لا أساس له من الصحة إلا بقدر موافقته ظاهر النصوص الشرعية.

بحيث سيجعل الحاسة الذوقية مشتركة بين أهل الهدى والضلال كما يقول:"فالذوق والوجد هو يرجع إلى حب الإنسان ووجده بحلاوته وذوقه وطعمه، وكل صاحب محبة فله في محبوبه ذوق ووجد، فإن لم يكن ذلك بسلطان من الله وهو ما أنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم كان صاحبه متبعا لهواه بغير هدى"[2].

---

١ ابن تيمية: مجموع فتاوى، كتاب التصوف ص٥١١

٢ ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ج١ص٥٥

لكننا في مواطن أخرى نرى أن المفهوم للذوق وقصره على هذا الحد من المعرفة قد لا يستقر لديه على هذا الشكل "وذلك أن العبد له قوة الشعور والإحساس والإدراك وقوة الإرادة والحركة وإحداهما أصل الثانية مستلزمة لها والثانية مستلزمة للأولى ومكملة لها فهو بالأولى يصدق بالحق ويكذب بالباطل وبالثانية يحب النافع الملائم له ويبغض الضار المنافي له.

والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به ومعرفة الباطل والتكذيب به ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، و معرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة "[1].

فهذا القول قد يبدو فيه بعض الغموض بالنسبة إلى النص السابق، إذ أنه إذا كان الذوق يعتبر شعورا وإحساسا، وهذا مسلم به، فإنه طبعا سيكون إدراكا و به سيميز بين الحق والباطل، لأنه بقدر ما قويت حاسة الذوق الذي مر بنا بقدر ما كان الإدراك سليما.

وهذه الفوارق عند اعتبار مدى مصداقية حكم الذوق عند الرجلين ناتجة بالأساس عن التزام المنهج الصوفي موضوعيا وعمليا وعدم التزامه.

لهذا فقد كانت أحكام ابن تيمية حول الذوق الصوفي يشوبها بعض الغموض نوعا ما ليس المجال الآن للتوسع في دراستها.

وعلى الجملة فإنه قد يعترف بالتصوف كمنهج سليم في المعرفة وذلك من باب النظر فقط، إذ لم يسلك تجربة في هذا الميدان تذكر أو تدون كسيرة ذاتية، ومن ثم نظر إليه من باب الظواهر دون أن يلامس مراحل الصوفية التي يقطعونها في طريقهم إلى الله سبحانه وتعالى، فكان حكمه على أذواقهم التي يتحدثون

---

١ ابن تيمية: مجموع فتاوى، كتاب مفصل الاعتقاد ص٢٢

عنها من باب القياس العقلي.

فهذا الحكم على ذوق الصوفية قد يبتعد نسبيًا عن منهج السلف الموضوعي الذي يقتضي التثبت والسند المعرفي بوحدة الشهود والشعور كما في قول حنظلة الربيعي فيما أخرجه مسلم:"**نكون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكرنا بالجنة والنار كأنا رأي عين**"!كما أنه لم يكن متكافئا والأداة التي يعبرون عنها.

لهذا فحكم العقل على الذوق أو الشعور ومدى مصداقيته في المعرفة هو من باب المفارقات الجوهرية في البنية العقلية والبنية الروحية الذوقية ذات الآفاق الواسعة بغير حدود.

ثانيا: الحب الإلهي بين التحقيق والاستدلال

إن مسألة الحب عند الصوفية قد تعتبر عمدة أساسية في سلوكهم وأهدافهم المعرفية، وهو أعلى درجات الإدراك المعرفي عندهم وبدونه فلن يتمكنوا من الصعود على معارج المعرفة التي قد لا تنتهي رحلتها.

لكن مفهومه يختلف من شخص لآخر حسب مقامه المعرفي وحسب ذوقه لهذا الركن من أركان التصوف والذي في حقيقته ركن أساسي من أركان الإيمان نصت عليه آيات بينات قطعية وأحاديث نبوية واضحة المعاني في هذا الأمر.

فإذا كان الاختلاف في التعبير عنه قد وقع بين الأوساط الصوفية نفسها فكيف لا يقع بينهم ومن دونهم في فهم هذا المقام المعرفي ممن ليسوا منهم؟

لهذا كان لازما عرض مفهوم الحب عند الغزالي مقارنا بمفهومه عند ابن تيمية حتى تتبين لنا أوجه الالتقاء في التعبير عن هذا الركن.

فلقد استعضت عن استعمال كلمة نظرية الحب بمصطلح مفهوم الحب و ذلك لأن الحب ليس دراسة مادية ورصد حسي محض وإنما هو واقع وجداني له بعض الظواهر الخارجية التي قد تتشكل بحسب المحتوى الباطني من زخمه.

١) الأساس العرفاني للمحبة الإلهية

فبالنظر في مفهوم الحب عند الغزالي سنجد له رأيا في المسألة جد عميق قد يعتبره المقصود الحقيقي في الشرع، وأن له معنى قائما مستقلا في الإدراك وليس أنه مجرد تعبير عملي عن طريق الامتثال لأوامر الله تعالى وتطبيق الظواهر الشرعية.

إن الطاعة عنده ليست هي نفس الحب وإنما هي ثمرته فقط، أما حقيقته فهي شيء سابق على كل الأعمال بل هو محرك لها وله معنى قد يوقف عنان القلم عن

الكتابة فيه لعدم وفائه بالوصف الحقيقي له[1] كما يقول:

"اعلم أن الأمة مجمعة على أن الحب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم فرض، وكيف يفرض ما لا وجود له و يفسر الحب بالطاعة والطاعة تبع للحب وثمرته ؟

فلابد وأن يتقدم الحب ثم بعد ذلك يطيع من أحب، ويدل على إثبات الحب لله تعالى قوله عز وجل:"يحبهم ويحبونه"وقوله تعالى:"والذين آمنوا أشد حبا لله"، وهو دليل على إثبات الحب وإثبات التفاوت فيه "[2].

بهذا فالموصل المنجي إنما هو: **"حب الله تعالى ولا يتصور حب الله تعالى إلا بمعرفته، ومعرفته ثلاث: معرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة الأفعال "**[3].

إذن فالمحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات وما بعد هذا الإدراك من المقامات فليس إلا ثمرة من ثمار المحبة وتابعا من توابعها كالشوق والأنس والرضا وما يتبعها، وما قبل المحبة من المقامات إلا بمثابة مقدمات للمحبة كالتوبة والصبر والزهد وغيرها...

إذن فالمحبة مقام مستقر ثابت وليس عرضا من الأعراض التي تمر على المريد وهو في طريقه إلى الله تعالى.

لهذا فبجعلها هي الغاية القصوى قد تكون مرنة تتشكل على الأعراض المختلفة لكنها تبقى في جوهرها واحدة لا تتغير، قد سبقت فيها السابقة فكان منها أن تولى الله سبحانه وتعالى أمر من أحبه وأدخله في إطار جبرية الولاية وهي كمال السعادة البشرية.

---

١ الغزالي: إحياء علوم الدين ج٤ص٣٠٦

٢ نفس ج٤ص٢٩٥

٣ الغزالي: منهاج العابدين ومعه الكشف والتبيين وبداية الهداية، مكتبة الجندي ط١٣٩٢-١٩٧٢ص٢٦٨

فالمحبة الحقيقية لا تكون إلا لله تعالى، وكل محبة لا يرى فيها فهي من قصور المعرفة به.

من هنا قد نرى الغزالي يخصص عنوانا في كتاب إحياء علوم الدين يذكر فيه "أن المستحق للمحبة هو الله وحده، وأن من أحب غير الله لا من حيث نسبته إلى الله فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله تعالى، وحب الرسول صلى الله عليه وسلم محمود لأنه عين حب الله تعالى، وكذلك حب العلماء والأتقياء، لأن محبوب المحبوب محبوب ورسول المحبوب ومحب المحبوب محبوب وكل ذلك يرجع إلى حب الأصل فلا يتجاوزه إلى غيره، فلا محبوب بالحقيقة عند ذوي الأبصار إلا الله تعالى ولا مستحق للمحبة سواه"[1].

إن القول بالتعدي في المحبة على صيغة: محبوب المحبوب محبوب، يكاد يصطلح عليه ابن تيمية بالحرف في إقراره حيث يرى أن "محبة محبوب المحبوب من تمام محبة المحبوب، فإذا أحب أنبياء الله وأولياءه لأجل قيامهم لمحبوبات الحق لا لشيء آخر فقد أحبهم لله لا لغيره، وقد قال الله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ ولهذا قال: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾..."[2].

أما اعتبار أن المحبة لله لا تتصور إلا بمعرفته فإنه يكاد يوافق الغزالي مع الفوارق في مفهوم المعرفة، فنراه يقول:"ولا يتم الإيمان والمحبة لله إلا بتصديق الرسول فيما أخبر وطاعته فيما أمر، ومن الإيمان بما أخبر الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، فمن نفى الصفات فقد كذب خبره.

ومن الإيمان بما أمر: فعل ما أمر، وترك ما حظر ومحبة الحسنات وبغض

---

١ نفس ج٤ص٣٠١

٢ ابن تيمية: مجموع فتاوى، كتاب علم السلوك ص١٩١

السيئات ولزوم هذا الفرق إلى الممات "[1].

كما يذهب إلى أن محبة الله سبحانه وتعالى هي أقصى الغايات وأنها منتهى السعادة البشرية وذلك لأنه سبحانه وتعالى جعل سعادة القلب كامنة في محبته، وكلما عدل عن هذه المحبة كان نصيبه الشقاء و الانحراف.

لهذا فإن الحب ركن أساسي للقيام بالعبادة وامتثال أوامر الله سبحانه وتعالى:"وإذ تبين هذا فكلما ازداد القلب حبا لله ازداد له عبودية وكلما ازداد له عبودية ازداد له حبا وحرية عما سواه، والقلب فقير بالذات إلى الله من وجين:من جهة العبادة وهي العلة الغائية ومن جهة الاستعانة والتوكل وهي العلة الفاعلية.

فالقلب لا يصلح ولا يفلح ولا يلتذ ولا يسر ولا يطيب ولا يكن ولا يطمئن إلا بعبادة ربه وحبه والإنابة إليه، ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن ولم يسكن، إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه ومن حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذة والنعمة والسكون والطمأنينة"[2].

وهكذا يلتقي الرجلان على مائدة واحدة هي المحبة والقول بأن الحب هو أساس الأعمال الصالحة ومحركها، وما الطاعات إلا نتائج من نتائجه "وكيف **يفسر الحب بالطاعة والطاعة تبع للحب وثمرته** "كما يقول الغزالي.

كما نرى ابن تيمية يقول بأن في القلب فقرا ذاتيا إلى الله تعالى وهو سبب المحبة والدافع إليها، فهل يا ترى هو نفس ما بنى عليه الغزالي مفهومه لها أم أن لها أسبابا قد تختلف باختلاف مستوى الشخص السالك طريقها؟

---

١ ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ص١٥١

٢ ابن تيمية: مجمع فتاوى، علم السلوك ص١٩٤

٢) الخصوصية الذوقية للمحبة الإلهية

حينما ذكر الغزالي أسباب المحبة حصرها في خمسة كالتالي:

"السبب الأول: حب الإنسان نفسه وبقاءه وكماله ودوام وجوده وبغضه لهلاكه وعدمه ونقصانه وقواطع كماله فهذه جبلة كل حي.

السبب الثاني: حبه من أحسن إليه فواساه بماله ولاطفه بكلامه وأمده بمعونته... وهذا بعينه يقتضي أن لا يحب إلا الله تعالى، فإنه لو عرفه حق المعرفة لعلم أن المحسن إليه هو الله تعالى فقط.

السبب الثالث: حبك المحسن في نفسه وهذا موجود في الطباع، وهذا يقتضي حب الله تعالى، بك يقتضي أن لا يحب غيره أصلا.

السبب الرابع: حب كل جميل لذات الجمال لا لحظ ينال من وراء إدراك الجمال وهذا مجبول في الطباع.

السبب الخامس: هو المناسبة والمشاكلة لأن شبه الشيء منجذب إليه والشكل إلى الشكل أميل، وهذا السبب يقتضي حب الله تعالى لمناسبة باطنة لا ترجع إلى المشابهة في الصور والأشكال بل إلى معان باطنة يجوز أن يذكر بعضها في الكتب وبعضها لا يجوز أن يسطر، بل يترك تحت غطاء الغبرة حتى يعثر عليه السالكون للطريق إذا استكملوا الشروط "[١].

فالسبب الأخير من أسباب المحبة يعتبر عنده من أرقى مقاماتها وهو ما أثار جدلا حول هذا المفهوم لديه مما جعله يلح على حقيقته وإمكانه، محيلا المناظرين لأقواله حوله على كتابه "إحياء علوم الدين " لأنه اعتبر ما وصل إليه من تفسير وتقسيم لأسباب المحبة ومستوياتها لم يسبق إليه من طرف الكتاب قبله، فنراه يقول:

---

١ الغزالي: إحياء علوم الدين ج٤ص٣٠١-٣٠٦

"اعلم أن أكثر المتكلمين أنكروا محبة الله تعالى وأولوها وقالوا لا معنى لها إلا امتثال أوامره وإلا فما لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا ولا يناسب طباعا فكيف نحبه وإنما يتصور منا أن نحب من هو من جنسنا، وهؤلاء محرومون بجهلهم بحقائق الأمور وقد كشف الغطاء عن هذا في كتاب المحبة من كتب الإحياء فطالعها لتصادف منها أسرارا تخلو الكتب عنها"[1].

لهذا فحقيقة المحبة عنده قد تفهم بنفس الأسلوب الذي يفهم به المتشابه من الآيات والأحاديث، إذ لا يقتصر في فهمها على الأوصاف اللغوية أو التحليلات العقلية، وإنما يجعل الوصول إلى فهمها لا يمكن إلا بواسطة العمل الدءوب وإخلاص النية لله سبحانه وتعالى وطاعته حتى يحصل لدى السالك هذا الشعور ذي الميزة الخاصة.

فلا يعبر عنها بالأقوال بل إنها ذوقية في حد ذاتها و معرفية في آن واحد، لا يتوصل إليها إلا بقطع عدة مراحل تطهيرية للنفس، وكل من عبر عن حقيقة المحبة لله سبحانه وتعالى بالألفاظ فإنه لا يعبر إلا عن دوافعها وثمراتها.

أما ابن تيمية فنراه قد يلتقي به في السبب الأول الذي ذكره وهو "حب الإنسان بقاءه وكماله ودوام وجوده وبغضه لهلاكه وعدمه ونقصانه... ".

لكن هذا السبب نفسهُ قد يعتبره الغزالي من جبلة كل حي، وهو مفهوم عام للفقر الذي هو نقص والناقص محتاج بطبيعة الحال وطالب للكمال، ولهذا فمحبته ستكون من أجل هدف تعويض النقص بالاستعانة بالكامل، وهو يدخل في باب الدافع للمحبة وليس عينها أو حقيقتها.

فمحبة الله تعالى لها خصوصياتها التي تتميز بها ولا يشترك معها أي نوع من أنواع المحبة المجازية بين المخلوقات.

---

١ الغزالي: الأربعين في أصول الدين ١٨٩

أما ابن تيمية فيرى أن المحبة جنس تحته أنواع كثيرة، فكل عابد فهو محب للمعبود، فالمشركون يحبون آلهتهم كما قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ وفيه قولان: أحدهما يحبونهم كحب المؤمنين الله، والثاني يحبونهم كما يحبون الله لأنه قد قال ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ فلم يمكن أن يقال إن المشركين يعبدون آلهتهم كما يعبد الموحدون لله بل كما يحبونهم لله فإنهم يعدلون آلهتهم برب العالمين كما قال: ﴿ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ وقال: ﴿ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾ ﴾..."[1].

فهذا الفهم عنده مرجعه أولا إلى القياس النفسي كما هو الشأن الذي سلكه عند القول في مسألة الذوق الذي رد حقيقته إلى الميل الإرادي والنزوع الانفعالي الذي لا علاقة له بالمعرفة إلا من باب المساعدة عليها وليس من باب أنه أداة معرفية في حد ذاتها أو غايتها.

وبالعبارة الصوفية فإن ابن تيمية يعتبر المحبة حالا وليست مقاما، وهو مكتسب وليس عطاء أو موهبة، إذ أن البادرة في تحقيقه تأتي من العبد وهو مسئول عن تقدم هذا الحب أو تراجعه وذلك بقدر أعمال الطاعة التي يلتزم بها.

باختصار أقول: بأنه لا الغزالي ولا ابن تيمية يستطيعان أن يوصلا حقيقة المحبة إلى الأذهان وتبليغها عن طريق التصورات العقلية لأنها محبة ليست كالمحبات المألوفة بين البشر والمخلوقات عموما وإنما هي محبة بين مخلوق وخالق، مخلوق ضعيف لا وجود له بذاته وخالق أحد ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ ﴿ ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾.

---

١ ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ص١٤٥

فلقد كان الغزالي موفقا حينما قال بأن معاني المحبة لا يستطيع القلم أن يخوض فيها بل ينبغي أن يتوقف عن الكتابة في أمرها ويترك تحت غطاء الغبرة حتى يعثر السالكون للطريق إذ استكملوا الشروط، فتبقى حقيقتها رهينة بأهلها أهل الخصوصية وهم الصوفية كما يقر بذلك ابن تيمية نفسه: "**وأما الصوفية فهم يثبتون المحبة، بل هذا أظهر عندهم من جميع الأمور، وأصل طريقهم إنما هي الإرادة والمحبة، وإثبات محبة الله مشهور في كلام أولاهم وأخراهم كما هو ثابت بالكتاب والسنة واتفاق السلف**".

فالتركيز على كلمة السلف في نهاية النص محاولة لإقحام السلفية في باب المحبة ولكن بالمعنى الضيق الذي سبق أن عالجناه، وليس بالمفهوم الأوسع الذي عبر عنه الغزالي بشكل موضوعي واتساع معرفي لا حدود له ولا تستطيع العبارة أن تلخصه...

مناقشة و خاتمة

قد يبدو الأمر بالنسبة إلي ليس بهين لمناقشة رجلين على مستوى الغزالي وابن تيمية، وذلك لأنني أعترف بقوة عقليهما وجموحهما الفكري وعمق غوصهما.

لكنني رغم هذا سأسلك في مناقشتهما حول دعوى كل منهما الالتزام أو الاقتراب من منهج السلف الصالح في بعده المعرفي ومرحلته الذهبية مسلكا يمتاز بالحيطة والحذر، نظرا لما يقتضيه مستواهما الثقافي وما يتطلبه البحث الذي كان في حد ذاته يشير إلى أن المضمن سيكون موضوعا دقيقا ومحددا بحسب نقط التقارب الجوهرية بين الرجلين في دعوى السلفية الموضوعية والعلمية وتدخل الذاتية النفسية والمذهبية في صياغتها.

فعلى نفس الوتيرة التي سرت عليها في المقارنة فإني سأمضي عليها في المناقشة، وذلك بعرض نقطة للغزالي أتبعها بأخرى لابن تيمية حتى تصير المناقشة متزنة ولها قرب معنوي فيما سأتعرض له من نقاط.

فحول موضوع الترجمة والبناء النفسي والعلمي عند الرجلين أقول:

إن التحول الداخلي الذي طرأ على الغزالي في تصوره للحياة ومفارقة الجاه والسلطان لهو أكبر دليل على مصداقية الرجل وعلى حزمه في طلب الحق وسلوك منهج أهله الذين هم السلف، حيث حدد مرحلتهم وطبقتهم بالصحابة التابعين كما في كتابه إلجام العوام.

لكنه قد تبقى عندي تعقيبات على موضوع شكه من حيث واقعيته أو فعاليته العلمية والعملية وهي:

هل هذا الشك يبقى خاصا بالغزالي أم أنه ينبغي أن ينسحب على كل طالب للمعرفة؟ثم ما هو المستوى الذي ينبغي أن يصل إليه هذا الشك ؟.

حول هذه التساؤلات فسأبدي بعض وجهات النظر ربما أكون موفقا فيها أو العكس، لكن المهم هو أن أبدي ملاحظاتي العلمية بكل صدق وشجاعة كباحث يتوخى التزام الموضوعية وطلب الحق.

وتتلخص آرائي في القول بأن الشك عنده يبقى مسألة شخصية قد تنطبق عليه وعلى بعض الأفراد الذين عانوا ما كابده وأن القاعدة التي يقول فيها: **"من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"** لا ينبغي أن تصير عامة عند كل الناس سواء علمائهم أو عامتهم، أو أن يطالبوا بها جزما حتى يكونوا على بينة من التحقيق العلمي.

إذ أن من الناس من آمن بالحق دون أن يحتاج إلى شك أو تردد، بل إنه يمكن له أن يكون منتجا علميا ومحققا من دون أن تطرأ عليه ولو هزة عابرة من هزات الشك الذي حكاه الغزالي عن نفسه، كما منهم من حافظ على الفطرة التي فطره الله عليها فلا يحتاج إلى شك فيما لديه من العلوم هل هي صحيحة أم باطلة لحد وزنها بميزان العقل على الطريقة المنطقية الصناعية.

فمستند اعتراضي هذا قد أستقيه من آرائه نفسها، إذ أنه ذكر في كتابه"المنقذ من الضلال " حول مسألة "الشرح"حينما قال:

"فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة، ولما سئل رسول الله عليه السلام عن الشرح ومعناه في قوله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ فقال: **"هو نور يقذفه الله تعالى في**

القلب" فقيل: وما علامته ؟فقال: "التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود..."[١].

فإذا كان هذا النور الذي يقذفه الله في قلب العبد هو مفتاح المعرفة والكشف فقد لا يستبعد أن يكون هذا النور قد قذف في قلب هذا العبد منذ عهد الصبا وحظي بالعناية الإلهية والاجتباء منه قبل أن يكون عرضة للجدل والتشكيك.

فتكون حينئذ علومه كليا بديهية بالنسبة إليه ولا يحتاج فيها إلى تمحيص أو تردد إلا بقدر تدعيمها بالاستدلال العقلي المقترن بوجود هذه المعرفة.

ثم إذا فتح باب الشك على مصراعيه فإنه سيعرض الكثير من ضعفاء الإدراك للاضطراب، وقد لا يخلصون من هذا الشك على طول حياتهم، بل حتى لفظة الشك لها وقع قوي على النفوس بمجرد سماعها، لأنها تهز الإنسان من داخله حول ما بداخله.

لكن الغزالي فيما أرى قد استدرك هذه المسألة وذلك بإقرار وجود العلم عن طريق الكشف والذوق المعرفي مما غطى على مسألة الشك وجعلها مسألة ثانوية من حيث السبيل إلى التحقيق المعرفي.

من هنا يمكن القول بأن الشك ليس كقاعدة عامة لتحصيل المعرفة وإنما هو طارئ قد يصيب بعض الناس دون البعض الآخر، كما أرى أن استبدال مصطلح الشك بمصطلح آخر ربما يكون وقعه أقل على النفوس مثلا: كضرورة السعي واستعمال الكد للتحقيق أو غيرها وذلك للمحافظة على نفسية العامة والتي كان الغزالي شديد الحرص على حمايتها من التشويش.

لكن الشيء الذي يشفع له في هذه المسألة هو أنه لم يوضح لنا بصورة واضحة

---

١ الغزالي: المنقذ من الضلال ص١١

على ماذا ينبغي أن ينصب هذا الشك، مما ولد اضطرابا لدى من تعرض لتحليله كما مر بنا.

وإن كنت قد أقررت بأن شكه كان مرضيا عارضا يخص الحواس والعقل، كما أنه شك في المذاهب المختلفة فإن حكمي هذا كان استنتاجا ظنيا ترجيحيا فقط.

ثم إنه تنبغي الإشارة هنا إلى أنه بسلوكه في النهاية لمنهج الصوفية يكون قد اعترف ضمنا بتقصيره في طلب المعرفة من طريقها الأقرب في باقي أطوار حياته من قبل التصوف ومحاولة منه لاستدراك منهج السلف الصالح في ثوبه العملي والمعرفي.

وبهذا فسيكون الشك قد حال بينه وبين الوصول إلى الطريق الأسلم لتحصيل المعرفة وهو طريقة الصوفية منذ مدة طويلة قبل التي تم له فيها الالتحاق بهم، كما كان مشاعره واضحة في هذا من مقالات له كان يتحسر عندها على ما فاته من فضائل طريقة الصوفية وذلك لانشغاله عنها بمتابعة الفقهاء و المتكلمين والفلاسفة في مجادلاتهم.

قد يقابل مسألة الشك عنده مسألة: "**الجزم بالعلم لأننا نجد نفوسنا عالمة** "عند ابن تيمية، إذ جعل منه إقرارا بدون تحليل عقلي لما تحصل عليه وهو ما أعترض عليه فيه بالتالي:

كيف يحصل لنا هذا الجزم بالعلم ونقر بأنه علم، وكيف علمت النفس أنها عالمة، وهل هذا الجزم بالعلم يمكن أن يكون في متناول الجميع أم أنه يختص به البعض من الناس دون غيرهم؟

إن القول بجزم العلم قد يراه من باب الإلهام كما مر بنا في النص: "والعلم يحصل في النفس كما تحصل سائر الإدراكات والحركات بما يجعله الله من

الأسباب وعامة ذلك بملائكة الله تعالى، فإن الله سبحانه ينزل بها على قلوب عباده من العلم والقوة وغير ذلك ما يشاء".

لكن هل هذا الجزم له تصرف عقلي وتمثل منطقي أم أن مجرد الشعور به يولد الثقة بالعلم ؟.

إن ابن تيمية حينما كان يدافع عن أهل الحديث من هذا الباب و يفضلهم على المتكلمين رغم الأخذ بضعيف الحديث كان مستندا إلى هذا المعنى الذي مر بنا وذلك بدعوى أنهم أكثر قربا من منهج السلف واتصالا بالنصوص الشرعية التي تؤهلهم لهذا الجزم بالمعرفة.

لكن الجزم الجزافي لا يكون صادقا في نظري إلا إذا استند إلى نص قطعي الدلالة أو حكم عقلي صريح وإذا فقد هذين الشرطين في التمييز بين الحق والباطل فمن يدري صاحب هذا الجزم بالعلم أن يكون ما جزمت به نفسه هو من وسوسة الشيطان وليس من لمّة الملك ؟.

فالتشكيك الذي أوردته هو نفس الدعوى التي يعتمدها في معارضته لكثير من الفرق الإسلامية وخاصة الصوفية، لكنه وقع فيها بنفسه.

كما أن هذا الرأي لديه قد كان من دواعي التزامه بمذهبية معينة طوال حياته مما سيحصر نوعية ثقافته في دائرة معينة لها وصبغة خاصة بها.

وفي مناقشة الجانب العلمي عند الرجلين فأقول بخصوص الغزالي:إن عدم اعتنائه بالأسانيد وتخريج الأحاديث كان غلطة منهجية منه لم ينتبه إليها مما أثار بلبلة حوله، لكن رغم ذلك فلا يفت وفي عضده، إذ أنه قد عبر من خلال كتاباته الجيدة أنه مدرك لروح الشريعة الإسلامية وذلك باستدلالاته على أفكاره ببعض الأحاديث، التي قيل عنها أنها ضعيفة أو حتى موضوعة فيما يزعم البعض أنها، لكنها مع ذلك فقد كانت موافقة لروح النصوص الصحيحة

ومقاصدها العامة وبهذا فلم تكن له أغلاط مخلة بكتاباته العلمية رغم ما يدعيه ضده البعض من معارضيه.

لكن مع هذا العذر أرى أن غلطته في هذا الجانب كانت بمثابة فرصة تركها للعوام كي يثأروا منه بسبب ما كبح من جماحهم في باب العلم وتصنيفه لمقاماتهم وتقييده لتحركاتهم وجراءتهم على محراب المعرفة بغير ضوابط.

أما بالنسبة إلى ابن تيمية فأرى أنه قد لعب الحفظ الكثير في كتاباته دورا كبيرا وأثر على فنيتها، فجاءت مملوءة بكثير من أسماء الأشخاص والطوائف المذهبية و التي تكاد تمثل موسوعة تاريخية.

والشيء الذي يمكن لي في هذه العجالة أن أناقش فيه الجانب العلمي لديه هو مدى صدق نسبة كل الكتب إليه والتي يقال أنها من تأليفه ويتعلق التساؤل بالدرجة الأولى حول مجموع فتاواه والتي يمكن أن يدار حولها جدل حاد، إذ أنها لم تطمئن النفس في نسبتها كلها إليه، وذلك للجهل بالمكانة العلمية للناس الذين جمعوها كما أشرت إلى هذا قبل، إضافة إلى أن بعض مؤلفاته يشوبها نوع من الاختلال وتدخل الأيدي في ترتيب نصوصها ونسخها.

بحيث سنجد أنها تكاد يشبه بعضها البعض بالحرف في أغلب مواضيعها وتسمى بأسماء مختلفة، كما هو الشأن بالنسبة لكتابه "درء تعارض العقل والنقل"وكتابه "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول "فسنجد نفس المقدمة في الكتابين.بنفس الأسلوب وهكذا في باقي المواضيع التي تضمناها.

بالإضافة إلى هذا فقد وجدت في كتاب "**موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**" تعليقا للمصحح جاء فيه:

"قوله وهذا المرجح إما أن يكون إلخ، هكذا في الأصل الذي بيدنا وهي نسخة سقيمة كثيرة التحريف والنقص، فانظر أين مقابل أما قوله بعد بل وجوده وعدمه غير مرتبط بما قبل، فلا بد أن يكون بينهما شيء سقط من قلم الناسخ

فتأمل وارجع إلى أصل سليم كتبه المصحح "[1].

فمثل هذا النص قد جعلني أتشكك في صحة إثبات كل الكتب المنسوبة إليه ولا أستطيع أن أجزم بحكمي في هذه المسألة لأنها من اختصاص المحققين في النسخ و النظر المركز في مطابقتها لبعضها أو العكس.

أما فيما يتعلق بالمنهجية التأويلية فأرى أن الغزالي قد كان له تكامل في منهجيته هاته، وهو الشيء الذي عمل على اتزان تأويلاته، كما أن منعه للعوام من الخوض في التأويل قد كان معقولا، مما يدل على أنه كان رجلا ذا ذكاء اجتماعي مرموق ووعى إسلامي دقيق.

لكنه رغم هذا المنع فقد أقر بإمكانية توصل العامي إلى درجة الخواص وذلك بالاجتهاد في العلم والعمل، ثم إنه في القول بضرورة احتياط العالم نفسه في تأويله كان بيانا إيذانا بأن التأويل عنده ليس انجرافا وراء الأهواء وإنما هو بحث معرفي ينبغي أن يبلغ الغاية في الجدية حتى لا يقع الباحث في الأخطاء التي ربما تخرجه عن التزام حدود الشرع فيخسر غايته.

أما فيما يخص ابن تيمية حول منهجيته في التأويل فيكاد لا يكون عنده منه شيء، ويبقى قوله فيه منحصرا في اللغة، ثم إن قوله في التفسير اللغوي للتأويل لا ينطبق على تأويل الرؤى كما أشرت إليه قبل.

إذ تأويل الرؤى ليس تفسيرها أو نفس وقوعها وإنما استخراج معان منها يفهمها من خصهم الله سبحانه وتعالى بهذا العلم وكانت لهم أهليته على منهج السلف الصالح وتساميهم المعرفي والذوقي، ولا يمكن أن يطابق عين الرؤيا عين وقوعها شكلا ومعنى إلا في القليل النادر، وهذا ما لم يتعرض له بتفصيل أو توضيح.

ثم إن الفهم اللغوي ليس هو الإدراك العقلي والاستنتاج عن طريق التدبر، كما

---

١ ابن تيمية: منهاج السنة ج١ص٢٧٠

أن جعل التأويل في متناول العامة من الناس كمفهوم لغوي ظاهري قد يثير بلبلة في أذهانهم وقصور تصور لديهم، بل إنه سيؤدي بهم إلى التشبيه إن لم يبين لهم الراسخون في العلم المقصود الحقيقي من اللفظ الذي يليق بتنزيه الله سبحانه وتعالى في تلك المواطن وذلك بالقياس إلى الآيات المحكمات على كل حال فيما يطابق منهج السلف، سواء في الفهم أو الإجراء العملي لضبطه.

إضافة إلى هذا فإن تصنيف الغزالي للناس إلى عامة وخاصة في باب العلم الشرعي وعند التأويل بالدرجة الأولى قد يبدو الهدف منه الحفاظ على قداسة الدين واحترام نصوصه في قلوب العوام والعلماء معا، وذلك لكي يمتنعوا من التجرؤ على تفسيره بأهوائهم وتخميناتهم.

فالعلماء هم ورثة الأنبياء وهم الذين لهم حق التصرف في هذه التركة النبوية المحمدية باستحقاق وتخصيص شرعي، وبالتالي تقسيمها باعتدال وبحسب القرب أو البعد من المورث لئلا يصبح العامة هم أهل الفتوى ومحتكرو دعوى السلفية من خلال ما يشحنون به من طرف بعض الدخلاء على منابر الوعظ والتدريس.

حتى قد رأينا جهلاءهم وطفيلييهم يتبرؤون من كبار العلماء ووجهائهم في الأمة أو يبدعونهم ويسبونهم لأنهم سمعوا ابن تيمية مثلا أو من سار على أسلوبه قد بدع أو كفر البعض حسب تطرف بعض فتاواه أو تشددها، وهو مما أضحى خطرا وبلية تهدد وحدة الأمة واستقرارها، بل عقيدة أهلها حينما يصبح العامة هم المقررون فيها!!!.

وإذا انتقلنا إلى مناقشة المنهجية النقدية فأرى أن كفة الغزالي قد كانت راجحة في هذا المجال ولا أحتاج لإعادة ما أقررت به له في هذا الميدان، ثم إذا أردت الإضافة فأقول: أن ما قام به قد سبق فيه أهل زمانه الذين أتوا بعده بل حتى أهل زماننا إن لم أكن مبالغا في قولي هذا!

أما ابن تيمية فقد قام بمجهودات جيدة في مجال النقد لكنها رغم أهميتها قد كان وقعها أقل مما كان يتخيله وذلك بسبب التشعبات التي انزلقت إليها والتركيم النقدي المبالغ فيه، بل إن صح القول أن كل كتبه قد لا تخلو من انتقادات متكررة، وهذا مما شوش علي استجلاء مكان المذهب المثبت من المذهب المنتقد وذلك على نسق متكامل ومنضبط منهجا.

ثم إن أسلوب السب والشتم في كتبه النقدية قد أفقدها قوتها العلمية وذلك من باب التجاوب النفسي للقارئ مع هذا الأسلوب في الجدل وهذا ما كان ينبغي له أن يهمله، خاصة وأنه يدعي حمل لواء السلف الصالح ويدافع عن منهجهم الذي قد يخالف أخلاقيا وسلوكيا ما ذهب إليه من تشدد في نقد المخالفين له.

فمنهج السلف يقتضي من كل متعرض لنقد الآخرين أن يسلك مسلك المجادلة بالتي هي أحسن وقرع الحجة بالحجة حول الفكرة المعروضة للنقاش وإلا فسيكون التنفير للناس من الحق، وذلك بسبب العناد ورد فعل نفسي لم يصل إلى درجة الوعي التام بالتمييز بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي!.

وإذا عرجنا على مناقشة المواقف من علم الكلام، فإن أهم ما ألفت انتباهي حول موقف الغزالي منه هو اعتباره وظيفة اجتماعية وهذا رأي موضوعي لا أرى له ردا، ومن ثم فعلم الكلام بالأسلوب الذي اشتهر عليه سيصبح مسألة ظرفية حيث تستدعي الحاجة إليه وليس بالضرورة أن يصبح الجدل الكلامي في تشعبه هو محط رحالنا العلمية وغايتنا المعرفية.

وأرى أن تخطيه علم الكلام إلى المنهج الصوفي كان دليلا على ظرفية الخوض فيه على النحو الذي سلكه المتكلمون.

أما بالنسبة إلى ابن تيمية فإن تردده في موقفه من ضرورة علم الكلام قد أوقعه في بعض التناقضات على ما أرى، إذ أننا رأيناه يستعمل أساليبهم سواء في

مناقشة الفلاسفة أو المتكلمة أنفسهم.

لهذا فإن تبريره لتحامله على المتكلمة بأنهم استعملوا المصطلحات الفلسفية وأساليبها في مناهج الاستدلال فيه نوع من التعصب والنفرة من تناول العسل لأنها توجد في محجمة الحجام، ثم إن قوله في هذا الموضوع بأن "لازم المذهب مذهب"قول في غير محله، خاصة إذا كان المتكلمون ينتسبون إلى الإسلام ابتداء ويقفون عند أصوله.

وإذا نظرنا في مفهوم "الاستواء على العرش"عند الغزالي فإني أرى أنه مفهوم مقبول وواضح ومعقول ولا أرى فيه مخالفة للشرع ومنهج السلف في بعده المعرفي المتسم بالتنزيه العقدي، وذلك لأنه قد التزم فيه كل شروط التأويل الموضوعية، وهذا مما يدل على أن منهجيته التأويلية كانت منهجية علمية سليمة.

أما مفهومه عند ابن تيمية فقد يبدو غامضا نوعا ما، فحينما يفسره بالاستقرار يقر بالفوقية ثم مع هذا يعتقد بالتنزيه.

فقد كان في نقده لحدوث الأجسام بحدوث الأعراض عند المتكلمة كان يهدف لإقرار فكرته هاته، والتي بها قد خرج عن قاعدته التأويلية وذلك باستعمال القياس العقلي لإثبات إمكان هذا الاستقرار وضرب المثال له بالسحاب بين السماء والأرض.

فقد كان الدافع له إلى هذا هو رأيه بضرورة إثبات الفوقية لله سبحانه وتعالى ونفيه أن يكون الله موجودا في الأرض.

فالفكرة الرئيسية التي كانت وراء معتقده هذا هو استعماله القياس العقلي في المسألة، بحيث يبدو من خلال رأيه ومذهبه -على ما أظن- أنه إن أثبت لله وجودا في الأرض أو داخل العالم ككل فإنه سيحدث تزاحم على المكان بين الخالق والمخلوق أو حلول واتحاد...

فهذا قياس أرى أنه ليس في محله ولا مبرر له شرعا وعقلا، بل هو وقوع بصاحبه في التشبيه من حيث لا يدري، رغم أنه قد يبدو من حيث المبدأ هروب منه.

ثم إن تصور البعد المكاني بين الخالق والمخلوق سيدخل بعض الشبهات ويميل بصاحبة إلى الاعتقاد في نوع تشبيه، بل سيكون له انعكاس على سلوكه قد يوصف بالفتور الوجداني واستشعار البعد عن الله سبحانه وتعالى في حالة المناجاة بتصور ذاتي لا علاقة له بالحقيقة...

ولا أريد أن أمضي أكثر في تعقب هذا الموضوع لأنه كما قلت حين المقارنة شائك وجد خطير، لكن مع ذلك فقد كان لزاما علي أن أضع بعض علامات الاستفهام حول رأي ابن تيمية في المسألة !.

أخيرا أتوج هذه المناقشة بالنظر في المواقف من التصوف وأهله.

إذ فيما يخص الغزالي أرى أن موقفه الرسمي منه وإن كان قد جاء متأخرا فإنه سيعوض ما فاته منه، وسيكون منطقيا حينما جعل منه منقذه من الضلال بمعنى أن التصوف قد كان سببا في إرواء ظمأه المعرفي وليس الضلال بمعنى الكلمة وبعدها الشمولي.

إذ من مسالك الاصطلاح عند الصوفية أنهم يتكلمون على حسب المقامات حيث يقال:"**حسنات الأبرار سيئات المقربين**"، كما أن في إشارته لحقيقة المحبة التي مرت بنا ما قد يرجح الظن في أنه ربما لابسه حالها وذاق من طعمها، الأمر الذي جعله يعترف بقصوره في التعبير عنها.

ولا أريد أن أدخل في المتاهات التي تريد أن تجعل من تصوفه تصوفا فلسفيا، وإن كنت قد أدركت أنه استعمل تحليلات عقلية للبرهنة على بعض المفاهيم الصوفية إلا أنها كانت تمثل كسبا له وليست قدحا في تصوفه وسنيته.

بحيث قد مر بنا عند الحديث عن المنهجية التأويلية أنه كان يريد في باب التحقيق أن يوظف كل أدوات المعرفة للتدليل على متانة مذهبه في أية مسألة.

أما بالنسبة إلى ابن تيمية فإنه قد كان متمشيا مع الغزالي في موقفه من التصوف كما أنه كان واقعيا مع نفسه في الاعتراف بمشروعية مذهب الصوفية، وأقصد بهم الصوفية السنيين الذين يلتزمون العمل بما جاء في الكتاب والسنة في كل مراحل سلوكهم إلى الله سبحانه وتعالى.

كما أنه قد عرى عن زيف كثير ممن كانوا يدعون التصوف وليس لهم منه إلا الرسم المحرف مثل ما وقع له مع أصحاب **الطريقة الأحمدية** وغيرها ممن كانوا يعاصرونه.

وأرى أن تشدده في نقد بعض الصوفية من الذين لم يعاصروه كان كرد فعل لما رآه في زمانه، ولو أنه عاش في وقت اشتهار أقطاب الصوفية الحقيقيين لاختلف رأيه فيهم، ولهذا ظهرت بعض التناقضات لديه في انتقاد البعض دون البعض الآخر وإجازة بعض التصرفات لدى البعض وإنكار نفسها على البعض الآخر.

ثم إن أحكامه على بعضهم كانت فيما أرى تتميز بنوع من الإجحاف والتحامل غير الموضوعي، كما أنه حين التعرض لمعالجة المسائل الخاصة بالصوفية فقد كان يناقشها على مستوى الفهم النظري لديه، وبالقياس إلى نفسه، فوقع في كثير من الالتباس والذاتية في الأحكام لا يسمح المجال بالتعرض لها الآن، وهذا قد كان منه نظرا لعدم مزاولته الميدان الصوفي بالأسلوب المعهود عندهم.

وختاما فلقد استعرضت ما أمكنني استعراضه في هذه العجالة، ورأينا **الغزالي وابن تيمية** وفكريهما وجها لوجه في التسابق إلى طلب الحق والتزام منهج أهله، منهج السلف الصالح، سواء على مستوى الظاهر أو الباطن و الذي

يعتبر المدرسة المباشرة للحضرة النبوية المحمدية تفسيرا وتأويلا وعقيدة وسلوكا وفكرا وذوقا...

فكان شوط هذه المقابلة عصيبا ويمتاز بالجدية والصرامة العلمية من طرف الرجلين مما أرهقني بسبب حضوري بينهما.

في هذه المقابلة رأينا أن الحق هو مطلوب الرجلين وأنهما إن لم يوفقا في كل أفكارهما فقد وفقا في أكثرها، فأعطيا لنا علوما كانت غذاء بالنسبة إلينا.

فلم يكن قصدي من هذه المقابلة إبراز التفاضل بين شخصين أو إصدار أحكام معيارية على كليهما لأن هذا قد أعتبره عبثا علميا؟ وإنما كان مبتغاي هو العثور على مناهج وأفكار سليمة كان قد اغترفها سلفنا الصالح من الأصل الكريم: كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لكي ننتقي منهما ما يلائم عصرنا موضوعيا وعلميا ويسير بنا بخطى ثابتة في زمننا الشائك الذي نعيش فيه، ونحتفظ بالأخرى لغاية أن يتطلبها الوضع المناسب لها.

يقول الله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ صدق الله العظيم وهو ولي الصالحين.

الدكتور: محمد بنيعيش

المغرب



قائمة المصادر والمراجع

١) الغزالي: جواهر القرآن، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ط ١- ,١٩٧٣

٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي مصر.

٣) الغزالي: قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد ابن الحسن الكوثري، هدية مجانية مع مجلة الأزهر عدد ربيع الآخر ١٤٧٥.

٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤دار المعارف.

٥) الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ط ١.

٦) الغزالي: فضائح الباطنية: تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر ,١٩٦٤

٧) الغزالي: مقاصد الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ,١٩٦١

٨) الغزالي: الأربعين في أصول الدين منشورات دار الآفاق الجديدة ط ١- ,١٩٧٨

٩) الغزالي: محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة بيروت.

١٠) الغزالي: منهاج العابدين ومعه الكشف والتبيين وبداية الهداية تقديم، مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي ١٣٩٧-.١٩٧٢

١١) الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة بيروت.

١٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر مكتبة الجندي، مصر.

١٣) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلم، دار الكتاب العربي بيروت.

١٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف الرباط، المغرب.

أ- كتاب مفصل الاعتقاد المجلد٤.

ب- كتاب علم السلوك مجلد١٠.

ج - كتاب التصوف المجلد١١.

د- كتاب القرآن كلام الله حقيقة المجلد ١٢.

هـ-كتاب مقدمة التفسير المجلد ١٣.

و-كتاب أصول الفقه المجلد.١٩

١٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي بيروت.

١٦) ابن تيمية: درء التعارض العقل والنقل تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ط ١-١٣٩٩-١٩٧٩.

١٧) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، تحقيق زهير الشاويش المكتب الإسلامي بيروت ط٢-.١٣٩١

١٨) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، مقدمة سليمان الندوي دار المعرفة الطباعة والنشر بيروت.

١٩) أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي ترجمة الدكتور نور الدين آل علي الدار التونسية للنشر ط ,١٩٧٢

٢٠) السبكي طبقات الشافعية الكبرى المطبعة الحسينية ط ,١

٢١) ابن خلكان:وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر.

٢٢) الذهبي تذكرة الحفاظ، السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، دار إحياء التراث العربي.

٢٣) ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان.

٢٤) ابن كثير: البداية والنهاية مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.

٢٥) ابن أيبك الصفدي: الوافي بالوفيات، اعتناء إحسان عباس.

٢٦) الداودي: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر مكتبة وهبة ١٤شارع الجمهورية بعابدين ط ١ -١٣٩٢- ١٩٧٢.

٢٧) ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المطبعة الأزهرية مصر الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥هـ- ١٩٢٨م

٢٨) الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الطبعة السابعة-١٩٧٧ دار المعارف القاهرة.

٢٩) الدكتور محمد عابد الجابري نقد العقل العربي - تكوين العقل العربي ط ٢-١٩٨٥، دار الطليعة بيروت.

٣٠) الدكتور توفيق الطويل، أسس الفلسفة ط٦-١٩٧٦

٣١) الدكتور حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط١سنة ١٤٧٧هـ- ١٩٨٧م.

٣٢) الدكتور الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون ط ١ -١٩٧٦.

٣٣) أحمد أمين:ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ط ٥.

٣٤) الدكتور أمين رويحة:التداوي بالإيحاء الروحي ط ١سنة ١٩٦٩دار الأندلس بيروت لبنان.



الفهرس

هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب بأسلوب بسيط وموضوعي رصين أن يجيب علي شكل مقارنة علمية وخالية من التعصب بين الغزالي وابن تيمية ، كقطبين بارزين معرفيا ومنهجيا في التاريخ الفكري الإسلامي ، عن التساؤلات العصبية التي يفرضها واقعنا المعاصر والمستقبلي أيضا حول حدود الموضوعية والذاتية في تحديد مفهوم السلفية والمنهج العلمي السليم للتعامل مع المعرفة ومع الذات والآخر ، لعلة يفيد في فتح الحوار بين المسلمين بكل طوائفهم وتوحيد صفهم علي مستوي الظاهر والباطن ، بالجمع بين سلفية المعرفة وسلفية الواقع .

web :www.ghorabpublishing.com
ouseem@hotmail.com